ISSN 0024 · 7359

umière & vie

143

françois d'assise

l'évangile toujours possible

nelly beaupère
hervé chaigne
jean guichard
jacques le goff
ignace-étienne motte

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1979

	France	Etranger
Normal	90 f.	100 f.
Soutien	100 f.	110 f.
Solidarité	120 f.	130 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMERO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 à
lumière et vie

tél. (78) 42-66-83

sommaire

françois d'assise l'évangile toujours possible

---

les livres

tome XXVIII juin - juillet 1979 n° 143

au plus près de la lettre qui libère

Comme ce fut déjà le cas pour Jésus et pour Paul, ce cahier n'est pas consacré à un thème, mais à une personne : saint François d'Assise. Ce n'est pas un hasard s'il se retrouve en leur compagnie : après les Apôtres et les Pères, nul ne peut se prévaloir d'avoir joué un rôle aussi fondateur *dans la tradition catholique. On pense d'abord à son Ordre aux multiples branches, mais aussi aux courants de renouveau qui se sont réclamés de lui, aux images de sa « légende » que les arts et la la dévotion ont propagées et enfin à cette espèce de fascination qu'il exerce bien au-delà du cercle des croyants : ainsi pour Freud, si avare en éloges de ce genre, il représentait « l'exemple le plus accompli de la sublimation de l'amour dans l'atteinte du bonheur personnel ».*

Notre intention n'est pas d'ajouter à l'œuvre des biographes et des hagiographes, ni de faire le bilan de sept cent cinquante ans d'histoire franciscaine, mais de cerner une question que François d'Assise pose avec une nouvelle radicalité et maintient ouverte : celle de la vie évangélique. Pourquoi son existence rend-elle avec tant de justesse une tonalité selon l'Evangile, sinon parce qu'elle n'a jamais voulu que l'appliquer à la lettre *? Et si son témoignage d'un retour possible à la parole de Jésus sans commentaire a connu une efficacité aussi rapide, aussi durable, n'est-ce pas que sa voix faisait écho avec la même limpidité tranchante à celle qui, onze siècles plus tôt, eut le pouvoir de convertir et d'ouvrir l'avenir ?*

On a fait assumer à François, de son vivant et par la suite, des rôles divers, voire contradictoires. Avant de tenter une appréciation, Jacques Le Goff rappelle la nécessité de situer ce surgissement singulier dans son contexte historique, l'enracinant dans ses conditions économiques, culturelles et ecclésiales. Il propose en historien quelques hypothèses pour expliquer la vivacité de ces traces qui se sont gravées dans des institutions, mais aussi — phénomène très rare, peut-être unique dans l'Eglise occidentale — qui se sont fondues dans l'imaginaire chrétien pour y prendre les dimensions d'une sorte de mythe.

L'image de François a atteint cette intensité parce qu'avec son génie d'aller à l'essentiel par la voie la plus simple, il s'est approprié, comme d'instinct, ce qui est le plus originel dans le christianisme. Comme le montre Hervé Chaigne à partir des documents primitifs, son chemin vers la « forme Evangile » ne s'attarde pas dans les itinéraires recommandés officiellement, il va droit à la littéralité du récit qui, prise comme norme de vie, *fonde une différence suffisante pour choquer ou séduire et préfigure une utopie réalisable. Puisant aux mêmes sources, un autre franciscain, Ignace-Etienne Motte, développe la thèse de la « conformité » de François à Jésus : l'immédiateté de son rapport au texte évangélique se resserre encore et culmine dans une identification au sujet du texte, relation qui ne cesse*

d'être médiatisée par l'écriture et finalement est scellée par la marque des stigmates. C'est tout le contraire d'une divinisation de type panthéiste.

Tandis que d'ordinaire l'immédiateté, prise comme critère d'authenticité, suscite à juste titre le soupçon, elle entraîne ici l'adhésion des plus méfiants. Gardons-nous cependant de l'interpréter trop naïvement et de projeter des rêves de perpétuel printemps sur cette terre et cette époque, livrées elles aussi aux conflits, à l'oppression et à la misère. Dans le lumineux « Cantique des Créatures », Jean Guichard nous invite à lire l'œuvre d'un poète, au sens fort de créateur, qui, au milieu des épreuves les plus déchirantes, ramasse son expérience et la convertit en un chant de joie reconquise. Cette louange apparemment si détachée de toute situation particulière jaillit de François, comme une protestation, pour réinscrire la pauvreté trahie par ses frères dans un lieu, son propre corps dépouillé, et dans une expression symbolique, le poème mystique.

L'image de cet homme très tôt identifié à l'image de Jésus a souvent été remaniée pour coïncider avec des formes canonisées ou avec des formes dissidentes ; mais elle défie l'imitation, trop proche elle-même de la parole qui libère pour provoquer autre chose que le désir de retrouver la lettre de feu sous les décombres des commentaires essoufflés. Nelly Beaupère voit dans ce saint à vif, perméable à toute souffance, accordé à toute joie, le sourcier d'une vie éternelle qui n'est pas plus loin de nous qu'elle ne l'était de lui. Certes, il peut être gênant de s'entendre dire qu'à nos questions, il n'y a pas d'autre réponse que la lettre de l'Evangile, encore aujourd'hui. Saint François d'Assise, lui du moins, a le droit de le faire, en qui elle s'est manifestée comme accomplissant son humanité.

Parmi son immense postérité, nous avons retenu l'histoire d'un Fraticelle condamné au bûcher à la fin du XIVe siècle. Premier intérêt de ce document : non publié jusqu'ici en traduction française, il se présente comme un témoignage fourmillant de renseignements et de notations évocatrices sur le déroulement d'un procès sous l'Inquisition (à ce titre il illustre également les thèmes des précédents numéros de Lumière et Vie *sur l'exclusion et sur les rapports de la charité et du pouvoir en chrétienté). Dans notre perspective présente, l'intérêt majeur de cette narration est de se construire* littéralement *en référence à l'image d'un François voué à la pauvreté absolue et, en amont de lui, en référence au procès et à la passion du Christ. Ici encore se révèle dans son ultime conséquence la prise au sérieux de la lettre — celle de l'Evangile et celle de la Règle — exacerbée par le pouvoir persécuteur jusqu'au fanatisme. Comme si les flammes pouvaient effacer la question qui reste posée : pourquoi et comment réaliser dans l'histoire une vie selon l'Evangile ?*

Avec le décès soudain du Père Jean Yves Jolif, ce 5 juillet 1979, LUMIÈRE ET VIE voit dans la tristesse que s'en va l'un de ses plus fidèles et plus prestigieux ami et collaborateur.

Dès octobre 1957, il prenait la co-direction de la Revue pour plusieurs années et il participait encore au comité de rédaction le mois dernier.

Nous avons voulu faire part aussitôt de notre deuil à nos lecteurs. Dans un prochain numéro, nous tenterons de témoigner de tout ce que nous devons à la présence lumineuse et exigeante de Jean-Yves Jolif.

Ont collaboré à ce numéro

Nelly BEAUPÈRE, du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie,* Lyon.

Hervé CHAIGNE, franciscain, animateur de *La Vie nouvelle,* Paris.

Jean GUICHARD, du Comité de rédaction de *Lumière et Vie,* Lyon.

Jacques LE GOFF, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Ignace-Etienne MOTTE, franciscain, historien de la spiritualité franciscaine, Provins.

l'image de françois d'assise

Pas une biographie de François, mais un effort pour comprendre le rôle joué par le Poverello *— et ceux qu'on lui a fait jouer : ce cahier ainsi défini — ambitieusement ? —,* Lumière et Vie *a voulu l'ouvrir par une interrogation sur l'« image » de François, aujourd'hui comme hier. Image fascinante ; image à multiples facettes, expressives des conflits noués autour de cet homme prestigieux, patron invoqué, à hue et à dia, par des fidèles parfois imprévus, aux enthousiasmes en tout cas bien diversement motivés. Pour tenter de saisir les rapports de cette image avec la réalité historique, Bruno Carra de Vaux questionne un spécialiste éminent de l'histoire médiévale : Jacques Le Goff, dont on sait l'intérêt en particulier pour ce monde nouveau des villes et des bourgeois, marchands, banquiers, artisans. Un monde qui naît et s'épanouit aux XIIe et XIIIe siècles ; un monde au milieu duquel naît François.*

B. C. V. — *Si vous voulez bien, Monsieur, peut-être pourriez-vous commencer par rappeler quel est le climat dans lequel a surgi François.*

J. L. G. — Françoit naît donc à la fin du XIIe siècle, en 1181 ou 82, et à un moment dont on peut véritablement dire que c'est un moment très important pour la chrétienté médiévale. C'est un moment de très grand bouillonnement ; ce bouillonnement apparaît dans tous les domaines.

I

un homme fascinant à l'aube de temps nouveaux

Voyons peut-être ce qui est le plus visible et en apparence le plus loin de la vie spirituelle et religieuse : à l'évidence, c'est le mouvement économique et social qui est le plus frappant. Dans les dernières années du XIIe siècle, on est vers la fin des conquêtes rurales, des défrichements, mais en plein dans la grande vague d'urbanisation. Le phénomène, je crois, le plus important, le plus général, le plus massif, c'est la croissance des villes et le développement des activités économiques liées aux villes : le commerce, avec le renouveau du grand commerce et peut-être surtout la diffusion d'une économie monétaire, avec l'usage de plus en plus important de l'argent dans la vie économique et dans la vie sociale, et le développement de l'artisanat, du monde des métiers, et même, dans certains

cas, à la limite, des activités presque industrielles, en particulier, dans le domaine du textile. Or, s'il y a une région qui est touchée par ce mouvement, c'est bien l'Italie, l'Italie du Nord et l'Italie centrale, qui est le milieu de naissance de François.

bouillonnement

C'est aussi une période de grand bouillonnement religieux, avec, semble-t-il, deux phénomènes assez exceptionnels dans l'histoire de la chrétienté. Nous sommes à un moment critique pour la Croisade, qui est une des grandes affaires de la chrétienté depuis presque un siècle. Car on est au moment où les croisés font face à de très grandes difficultés en Terre sainte, dans les luttes avec les musulmans, mais où l'esprit de Croisade en Occident et où la puissance des croisés en Orient sont encore très vifs — c'est-à-dire dans une période de ferveur de Croisade, mais en même temps de menaces sur la Terre sainte. Et, dans la chrétienté européenne elle-même, c'est, enfin, on peut presque dire le déferlement hérétique avec des hérésies diverses, mais surtout une grande masse, le catharisme, qui véritablement recouvre toute la France du Midi, la Provence, terre d'Empire à ce moment-là, l'Italie du Nord et du Centre. François ici se situe plutôt sur les franges méridionales de ce mouvement, mais il vit à son contact. Il est quand même extrêmement curieux que François, dont une grande partie de l'apostolat va se dérouler dans des régions touchées, profondément touchées par l'hérésie, n'ait pratiquement jamais parlé directement des hérétiques et, semble-t-il, ne se soit jamais adressé à eux. Il y a là un problème qui n'a peut-être pas été assez étudié, ou en tout cas sur lequel on ne s'est pas suffisamment interrogé. On peut faire une hypothèse qui irait dans le sens du caractère et de l'action de François qui, à cet égard, est différent de quelqu'un qu'il faut lui associer pour de nombreuses raisons, et d'abord de contemporanéité, qui est saint Dominique. Je crois que pour François, qui certainement n'a pas méconnu la lutte contre l'hérésie, augmenter en quelque sorte la ferveur des chrétiens est le meilleur moyen de lutter contre l'hérésie sans chercher à le faire directement, fût-ce à la façon de saint Dominique, c'est-à-dire par la parole et non pas par l'épée.

B. C. V. — *En faisant vivre davantage les gens et non pas en combattant, fût-ce par la parole, contre les adversaires.*

françois, fils de la société bourgeoise naissante

J. L. G. — François est donc né à Assise, dans une de ces villes dominées par les luttes de l'ancienne et de la nouvelle société, c'est-à-dire essentiellement la lutte entre les nobles et les bourgeois ; et d'autre part Assise est prise dans un des phénomènes très importants du mouvement communal qui est la rivalité entre les cités. Assise est constamment en lutte avec la cité voisine de Pérouse, et nous savons d'ailleurs que, dans l'une de ces guerres entre les deux cités, François sera fait prisonnier et passera plusieurs mois dans les geôles de Pérouse. D'autre part, il est à peine besoin de rappeler qu'il est le fils d'un marchand, qu'il est donc directement issu de cette nouvelle société et que, d'ailleurs, quand il naît, son père est en voyage d'affaires.

B. C. V. — *Ce qui est tout à fait symbolique... réel, et symbolique.*

Si nous passions maintenant, si vous le voulez bien, à ce que l'on pourrait appeler « l'image de François ». *Car François a exercé, comme vous le rappeliez, un rayonnement absolument extraordinaire, et au cœur de ce rayonnement, il y a une certaine représentation, une certaine image que l'on se fait du personnage. Et on a l'impression que l'apparition de cette image, la force de son impact n'ont pas été en reste sur la puissance de ce rayonnement si vite propagé. Comment peut-on penser que s'est constitué ce phénomène qui n'est quand même pas si banal ?*

J. L. G. — C'est le type même de question, comme vous le savez très bien, auquel il est difficile de répondre. On peut essayer de trouver quelques approches. D'abord, effectivement, constater une chose assez étonnante, la formation très rapide, de son vivant, la persistance et même l'enrichissement, tout de suite après sa mort, d'une image telle que je crois qu'on peut aller jusqu'à parler, sans sacrilège, d'un mythe de François.

un saint prestigieux

Il y a en premier lieu ses succès à la fois comme prédicateur et comme fondateur d'une communauté — puisque ce qu'il voulait faire, c'était une fraternité ; sur ce point, je crois que nous sommes à peu près sûrs que la forme d'un Ordre ayant une Règle lui a été imposée. La première Règle, perdue d'ailleurs, qu'il avait composée, était, à ce que l'on sait, tout simplement une sorte de séries de recommandations générales, définissant un type de vie. Je crois qu'il faut aussi rappeler la rapidité de sa canonisation vraiment exceptionnelle dans l'histoire de l'Eglise, même à cette

période, qui est pourtant une période, je dirais, d'accélération de la vie de l'Eglise. Il meurt en octobre 1226, il est canonisé moins de deux ans après, en juillet 1228. Bien entendu, comme déjà chez ses frères, dans son Ordre naissant, il y a autour de François des luttes d'interprétation de son personnage et de ses idées, le Saint Siège coupe court par cette canonisation en reconnaissant l'orthodoxie et la sainteté de François. Mais ce n'est pas tout, et il est *certain* que, précisément, le prestige, la force de l'image de François s'est imposée de telle façon que la papauté — d'ailleurs le pape a très bien connu François lui-même — se sent en quelque sorte contrainte à cette canonisation.

Nous sentons aussi, chez ses premiers biographes, et notamment chez celui qui en définitive va devenir la principale source de notre connaissance de François, Thomas de Celano, une attitude assez exceptionnelle. Que Thomas de Celano occupe cette place démesurée dans l'historiographie franciscaine est dû à ce que nous pouvons considérer comme un malheur du point de vue de l'historien : face aux luttes à l'intérieur de l'Ordre, saint Bonaventure, quand il deviendra Maître général, composera d'abord lui-même, entre 1260 et 1266, une vie officielle, dont il faut bien dire qu'elle est assez édulcorée, mais dont la source essentielle sera Thomas de Celano et il fera ensuite détruire toutes les autres biographies et toutes les autres œuvres sur saint François.

Ceci dit, on sent, me semble-t-il, à travers les deux « Vies » que Celano, à vingt ans de distance environ, a composées sur saint François, une présence du héros, si je peux dire, de sa « vie », au sens du vécu, que l'on rencontre rarement dans l'hagiographie, quel que soit le caractère traditionnellement dithyrambique de ce genre. Et ceci est encore perceptible aujourd'hui, où le style extraordinairement fleuri de Thomas de Celano, qui par certains aspects est très énervant, très irritant, laisse passer malgré tout cette présence de François.

Il a donc dû y avoir d'abord la fascination exercée par François sur ceux qui avaient été en contact avec lui. Je pense en premier lieu à son aspect ; ensuite à son comportement ; et enfin à sa parole — car n'oublions pas que François a été certainement un très grand prédicateur. Mais aussi, bien qu'il ne faille pas isoler François de la tradition chrétienne, de son contexte historique, bien que l'humilité, la pauvreté aient été une tradition dans l'Eglise, que l'imitation du Christ l'ait été également, il y a en François un certain nombre de comportements et de traits qui en font, comme Thomas de Celano y insiste avec une très grande force, un saint d'un type nouveau, à une époque qui est sensible à l'idée de la nouveauté,

à la modernité. Ce début du XIIIe siècle, nous le voyons aussi bien dans les milieux universitaires que dans les milieux littéraires, et plus généralement dans les milieux urbains, est une période qui bien entendu ne renonce pas aux « anciens », c'est-à-dire d'une part à la tradition chrétienne de « lecture » fondamentale de la Bible et des Pères, et d'autre part aux modèles de l'antiquité latine qui s'imposent même de plus en plus dans le monde intellectuel. Mais cette période se prend d'un véritable goût pour des formes modernes, que ce soit dans l'art (car le gothique est modernité, et l'on est alors en pleine modernité gothique : c'est le moment de la construction des grandes cathédrales exemplaires) ou la théologie (essor de la scolastique). François correspond au goût de l'époque pour des styles nouveaux.

B. C. V. — *Et ce style nouveau, en quoi consiste-t-il ?*

J. L. G. — D'abord, je pense que, bien que François vivant, puis mort, accomplisse de nombreux miracles, c'est quand même un saint qui, pour l'essentiel, impose sa sainteté à travers sa vie et son comportement et pour qui les miracles sont chose secondaire. Il me paraît à cet égard significatif que Thomas de Celano, dans les deux « Vies » de François qu'il a composées, ait mis peu de miracles, et que ce soit en définitive sur commande que, vers la fin de sa vie, en 1253, le troisième ouvrage qu'il consacre à François soit un recueil des miracles de François, mais qui arrive un peu comme un appendice presque superfétatoire. Plus radicaux, les « Trois compagnons » qui écrivent en 1246 une « légende », c'est-à-dire une « Vie » de François, reprochent à Thomas de Celano d'avoir encore accordé trop d'importance aux miracles « qui ne constituent pas la sainteté » qui est « vie édifiante ».

au plus près de l'image du christ

D'autre part, il y a le style de prédication. Thomas de Celano nous le dit encore d'une façon très précise : sur ce point saint Dominique probablement avait précédé François dans un style nouveau, quand il avait pratiqué lui-même et prôné avec force la prédication dans l'humilité. C'est une chose absolument essentielle. Mais François va plus loin, parce que chez lui, l'humilité est naturelle dans la mesure où c'est un laïc. Il a sans doute exagéré sa propre ignorance et ses biographes ont certainement exagéré eux aussi en le présentant comme un *illitteratus,* un illettré, un homme qui n'est pas savant. Il est pourtant vrai que, *laïc,* il est par rapport aux clercs un illettré, bien qu'il ne soit pas malgré tout un homme ignare.

Il reste que ce n'est pas un clerc, et sa prédication tranche certainement par le fait qu'elle n'a pas recours à la science, aux citations, aux ornements que l'on trouve dans la prédication normale. Et je crois que ce type de parole d'un...

B. C. V. — *... d'un homme délivré...*

J. L. G. — ... est quelque chose qui a dû énormément frapper. Enfin, il y a vraisemblablement le plus important et qui est essentiel dans l'image de François, et à son époque et jusqu'à nos jours, qui est la ressemblance de cette image à l'image du Christ.

Là encore, c'est une tradition : « suivre nu le Christ nu », c'est un vieil idéal du monachisme chrétien et de certains courants de piété chrétienne, mais il semble qu'aucun saint ne l'ait réalisé d'aussi près que François. Toute la vie de François est jalonnée d'épisodes qui le font ressembler de plus en plus dans son comportement au Christ, dans la façon dont il va dans les solitudes qui rappellent le désert où se retirait Jésus, puis s'adonne à la prédication au milieu de la foule ; en même temps, cet homme maladif qui semble vivre dans son corps une sorte de passion, c'est lui qui finalement, bien que le phénomène n'ait été connu que petit à petit et que lui-même ait essayé d'en limiter la connaissance à un très petit nombre de personnes, vit le premier dans l'histoire l'aventure des stigmates, à la fin de sa vie, quand il s'est retiré à l'Alverne : aventure qui marque François du sceau définitif de l'image *christique.* François est probablement le saint dont l'image s'approche le plus de celle de Jésus ; ou en tout cas il est, dans l'histoire connue et documentée du christianisme, la meilleure incarnation de l'image du Christ.

II

conflit entre diverses images de françois

B. C. V. — *Toujours à propos de cette image : parce qu'une image joue forcément un certain rôle, il lui arrive même, on peut le penser, d'être utilisée et manipulée — comment ne pas penser aux difficultés qui ont traversé l'Ordre de François à la fin de sa vie et après...*

J. L. G. — Oui, l'image de François a été utilisée, manipulée, probablement déformée, car en définitive, malgré l'autodafé de Bonaventure, notre documentation sur François est assez abondante et nous permet de

confronter l'image à une certaine réalité « objective ». N'oublions pas en particulier que François a écrit un certain nombre de traités, de prières, d'opuscules, le texte de la Règle, un testament, et que, pour beaucoup de saints, nous ne possédons pas autant d'œuvres écrites par eux. C'est un des grands événements religieux du XIII[e] siècle, à l'intérieur même de l'Ordre franciscain, mais aussi à l'extérieur de l'Ordre, notamment à la Curie romaine, que le déroulement d'une sorte de lutte entre diverses images de François.

la pauvreté : d'un françois "gauchiste" à un françois "de droite"

Je crois que l'essentiel de cette lutte d'images concurrentes s'accomplit autour de la notion et de la pratique de la pauvreté. François avait-il recommandé la pauvreté absolue, sans aucune modération ? Son Ordre a admis par la suite un certain nombre, sinon de dérogations, du moins d'aménagements qui, tout en maintenant une pauvreté *individuelle* radicale, ont permis un certain enrichissement de l'Ordre lui-même. Cette évolution serait-elle contraire aux sentiments de François ? Question vaine en définitive, parce que, à supposer même que l'on sache bien — et on le sait assez bien — ce que François a dit de son vivant, qui peut deviner ce qu'il aurait dit devant l'inéluctable évolution d'une institution qui était malgré tout une institution humaine ? Mais c'est une question que les Franciscains du XIII[e] siècle — et d'autres — se sont posée passionnément. Ceci dit, on peut avancer, pour employer un vocabulaire moderne, qu'il y a eu une image « gauchiste » d'un François pratiquant la pauvreté absolue, d'un François qui aurait profondément méprisé le monde au point d'être plutôt un homme de la solitude qu'un homme de l'apostolat parmi les hommes et qui, finalement, aurait été un personnage eschatologique annonçant et désirant cette période de la fin des temps qui, avant le Jugement dernier, après les grands bouleversements de l'Antéchrist, aurait amené le règne des saints sur la terre, le « *millenium* » (qui a donné son nom au millénarisme) ; et cette tendance, qui a été celle de ceux qu'on a appelés les « Spirituels », puis les « Fraticelles », en Italie, identifiait François avec « l'ange du septième sceau » de l'Apocalypse de Jean.

En revanche, il y a eu l'image d'un François plus modéré, acceptant un certain nombre de compromis, qui fut celle de ceux qu'on appela les « Conventuels », qui admettaient la vie parmi les hommes, dans des

couvents, et cette image est visiblement celle qui a eu la faveur de la Curie romaine et de pratiquement tous les papes du XIIIe et du XIVe siècle, qui insistèrent sur un autre aspect : François « sauveur de l'Eglise » ; et précisément, un François qui aurait voulu non seulement aider, sauver, mais donner son aval, sa caution, à l'institution-Eglise. Une des principales expressions de ce François — je n'irais pas jusqu'à dire « François de droite », mais presque —, c'est l'image qui a inspiré le cycle des fresques giottesques. Giotto a d'ailleurs écrit un poème contre la pauvreté, ce qui est tout de même très curieux pour un peintre franciscain ; c'est lui qui a servi cette conception, celle de la société urbaine établie, et surtout celle de la Curie et d'une grande partie de l'Eglise séculière. C'est pour cela que Giotto a accordé tellement d'importance au rêve d'Innocent III voyant François soutenir l'Eglise branlante. Voilà les deux images de François qui se combattent au Moyen Age.

françois d'assise, pierre valdès : deux hommes, deux images

B. C. V. — *Je ne sais pas si la question est pertinente, mais, quand on compare François à ce que nous savons, et qui est assez mince, de ces groupes un peu effervescents que vous signaliez en commençant — je pense par exemple à Valdo et à son groupe —, on a une première impression : au fond, ils sont très proches l'un de l'autre. Et on se prend à se demander si par exemple Pierre Valdo est un François d'Assise qui a eu de la malchance, ou si au contraire François d'Assise est un Valdo qui a trouvé en face de lui des personnages plus sympathiques, des oreilles plus ouvertes ?*

J. L. G. — Ici encore, et peut-être plus que pour la question précédente, nous en sommes souvent réduits aux hypothèses. En particulier, s'il y a un certain nombre d'incertitudes autour de la vraie personnalité, de la vraie image de François, il y en a beaucoup autour de celle de Valdo, sur lequel nous sommes beaucoup moins documentés et à qui nous n'avons pas l'accès direct que nous avons malgré tout auprès de François. Ceci dit, je crois, et je pense même que c'est d'une certaine façon l'essentiel, je crois donc que vous avez tout à fait raison ; et ceci prouve bien que nous sommes dans une certaine période, dans un certain milieu, dans un certain type de problèmes. Le mouvement des Pauvres de Lyon, avec Valdo, a été d'une certaine façon, je ne sais s'il faut dire une préfiguration du franciscanisme, mais en tout cas un mouvement analogue à celui de François et de ses disciples. Comment se fait-il que le sort de ces deux groupes et de

ces deux hommes ait été si différent ? C'est là véritablement que la part de l'hypothèse devient très grande. Y a-t-il eu des provocations de la part de Valdo, ou des maladresses de l'Eglise ? C'est difficile à savoir. Ce qui est sûr, c'est que, alors que nous avons la preuve que François n'a jamais pensé à mettre en cause l'existence et l'essentiel de l'Eglise, qu'il a toujours manifesté, d'une façon qui ne laisse aucun doute sur sa sincérité, sa foi, sa fidélité dans l'Eglise, nous ne savons pas grand chose à ce sujet sur Valdo. Ce que nous savons, bien sûr, c'est que l'essentiel de ses doctrines, fondé justement sur la pauvreté et sur l'humilité, n'avait a priori rien d'hérétique. De même, François a commencé à prêcher comme laïc. Mais Valdo a pratiqué et prôné un contact direct avec la Bible, l'usage de la prédication, la pratique de la prédication, plus exactement, par les laïcs, y compris par les femmes, d'une façon qui a paru certainement insupportable à l'Eglise et aux clercs qui estimaient avoir, de droit divin, le monopole de cette activité — bien que ce monopole ne fût fondé sur aucun texte scripturaire ni sur aucune doctrine authentique. Ceci dit, je pense que l'explication de la différence du sort réservé aux deux communautés est à chercher moins dans une différence d'attitude et d'action des deux hommes, Pierre Valdo d'un côté et François de l'autre, que dans l'attitude de l'Eglise. Je pense que vers 1180 l'Eglise n'est pas préparée à comprendre et à admettre un comportement comme celui de Valdo (ou, disons plutôt, Valdès) et de ses disciples, mais que, autour de 1210 — c'est-à-dire malgré tout à peu près trente ans plus tard —, l'Eglise qui a subi un certain nombre d'épreuves, comprend mieux et probablement aussi ose moins affronter un mouvement du type de celui de François et peut-être même pense-t-elle devoir tirer un certain enseignement de sa maladresse. Car elle considère peut-être comme une maladresse d'avoir condamné Valdès et ses disciples et d'en avoir fait des hérétiques avant que ceux-ci aient vraiment manifesté qu'ils l'étaient. Comme il arrive souvent, quelqu'un qui est déclaré hérétique sans preuve fait ensuite ce qu'il faut, comme pour justifier d'être poussé dehors.

B. C. V. — *Oui, pour être poussé dehors : il se trouve mis à la porte.*

J. L. G. — Mais, au fond, peut-être, ce qui est le plus significatif historiquement parlant, c'est la ressemblance. Et les Franciscains ne sont pas les seuls.

Ou, plus exactement, dans la postérité de Valdès, nous savons qu'une partie des Vaudois sont récupérés par Innocent III et par l'Eglise, au prix d'ailleurs de certaines concessions de cette dernière : ainsi les Pauvres de Lombardie, le mouvement des *Umiliati* qui, à côté de ressemblances, présente des différences avec le franciscanisme, une en particulier très grande. Les *Umiliati* ont choisi en effet de vivre du travail de leurs mains. Il faudrait étudier de plus près la position de François sur ce problème. Il a, semble-t-il, évolué sur le problème du travail manuel ; et il semble être passé de l'idée de vivre du travail manuel à l'idée justement d'une pauvreté plus radicale qui est de ne vivre que de la mendicité. Une mendicité dont les fondements sont doubles : il s'agit, d'une part, d'être humble au point de s'humilier jusqu'à la forme la plus absolue, et d'autre part, de se rendre semblable à ceux qui sont les plus démunis parmi les hommes, d'être un mendiant parmi les autres, et d'être mendiant volontaire parmi les mendiants involontaires.

Puis, précisément dans son testament, François revient à l'idée qu'il faut travailler de ses mains et il se cite même en exemple comme ayant travaillé de ses mains. Vraisemblablement il y avait déjà parmi ses compagnons une évolution qui lui semblait dangereuse, et personnellement j'interpréterais d'une façon presque opposée à celle dont on l'interprète habituellement cette exhortation au travail manuel dans le testament de François. On considère en général que le testament est un texte plus radical et que François, malade, à la fin de sa vie, aurait écrit sous l'influence des frères de la communauté de Sienne, réputée extrémiste ; alors que, au contraire, me semble-t-il, François a voulu rappeler certaines de ses idées originelles et fondamentales à l'encontre d'une évolution qui allait vers une pratique de la mendicité et un éloignement de toute forme de travail, évolution qui lui paraissait peut-être dangereuse.

B. C. V. — *Je crains de solliciter votre pensée, Monsieur. Mais... vous penseriez qu'à ce moment-là François lui-même — autant qu'il pouvait le faire, puisque la chose n'était pas encore mûre — mettait comme un garde-fou contre ce qui allait devenir le mouvement spirituel extrême ?*

J. L. G. — Je ne serais pas éloigné de le penser.

III

l'image de françois reflétée par ses diverses postérités

B. C. V. — *Vous pensez donc que l'aile spirituelle n'est pas la postérité légitime de François, elle qui a été, disons, chassée malgré elle de l'Ordre par des gens comme Jean XXII, qui ne sont pas au-dessus de tout reproche...*

spirituels, conventuels, observants

J. L. G. — Ce que j'aurais tendance à penser, mais je m'aventure dans des suppositions bien imprudentes, c'est que François n'aurait été ni avec les Spirituels ni, bien entendu, n'aurait approuvé un certain éloignement de la pauvreté qui s'est manifesté dans l'Ordre et qui en particulier lui a été imposé par la papauté, surtout au XIVᵉ siècle par Jean XXII, que vous avez cité. En définitive, je crois que François aurait été très proche de ce mouvement, resté orthodoxe, à l'intérieur de l'Eglise, mais malgré tout contestataire à l'égard de l'évolution de l'Ordre, qu'a été, à partir de la seconde moitié du XIVᵉ siècle, le mouvement des Observants. Avec toutefois probablement une différence qui est quand même importante : la réaction des Observants a été une réaction anti-urbaine, de vie dans la solitude, dans les forêts ou par exemple, en Bretagne, dans les îles ; et par conséquent, une réaction d'éloignement des foules, des milieux urbains, etc. Or, pour François, l'essentiel, c'est de combiner les deux, et qu'il y ait une alternance entre la retraite dans la solitude — il a écrit un opuscule sur les séjours dans les ermitages, qui est très net, très précis, sur ce point —, et l'apostolat qui est un apostolat parmi les hommes. Et, parmi les hommes, cela veut dire dans les villes ; et sur ce point encore, je pense que François est à distinguer — question d'époque historique — des prédicateurs itinérants qui ont été si actifs un siècle auparavant, au tournant du XIᵉ au XIIᵉ siècle, tel Robert d'Arbrissel, mais justement dans une période de mobilité et dans une période où le mouvement urbain était à peine à ses débuts : prédications sur les routes autant que dans les agglomérations. Pour François, il faut aller là où il y a les hommes, là où il y a des problèmes et là où il y a des occasions de pécher. Certainement, la ville est pour lui un centre d'attraction du point de vue de l'apostolat, mais non pas un centre d'attraction parce qu'il s'y sent bien. Il y trouve les hommes qu'il faut sauver, et c'est là qu'ils sont le plus nombreux et c'est là, probablement, qu'ils ont le plus besoin de gens

comme François et ses frères. Mais je crois que la retraite dans la solitude, il ne l'aurait pas acceptée sous une forme absolue. D'ailleurs, François et Dominique ne sont pas des moines et n'ont pas voulu être des moines, ils n'ont pas fondé des Ordres « monastiques » ; ils retrouvent pourtant une certaine tradition monastique qui est celle de saint Martin, puisque Sulpice Sévère, le biographe de saint Martin, nous dit — et ceci nous ramène donc à la fin du IVe siècle — que Martin, quand il est devenu évêque de Tours, éprouvait le besoin, périodiquement, d'aller se replonger dans la solitude car il avait l'impression que sa *virtus* — au sens très extensif que le mot a au Ve siècle, qui veut aussi bien dire son pouvoir thaumaturgique que, de façon générale, sa qualité spirituelle, sa « charge » spirituelle, — s'était appauvrie dans le milieu urbain et dans la fonction épiscopale. Il éprouvait donc le besoin d'aller se « recharger » aux sources ; c'est exactement le mouvement de François neuf siècles après.

françois et l'église romaine

B. C. V. — *Je voudrais encore vous poser une question. Je m'excuse de revenir à ces comparaisons à la fois inévitables et à la limite un peu dénuées de sens avec Valdès ou avec ce que deviendront les Spirituels. Mais quelle est exactement la situation de François vis-à-vis de l'Eglise ? Il lui a toujours manifesté un grand respect ; on peut quand même penser que l'Eglise a été parfois dure pour lui, qu'elle a modelé sa fondation dans un sens qu'il ne voulait guère ?*

J. L. G. — Sûrement... Nous sentons, ou même nous connaissons des mouvements qu'on peut qualifier à la fois de tristesse, de résistance aussi, chez François : car il a essayé de résister à certaines des pressions venues de la Curie romaine. Jamais de vraies révoltes ; ou du moins, me semble-t-il, des révoltes limitées. Je crois encore une fois que ses désaccords ne sont pas avec l'Eglise mais avec la Curie romaine. Je sais que, dans l'Eglise du XIIIe siècle, être contre la Curie romaine conduit plus ou moins...

B. C. V. — *Ça commençait à être dangereux.*

J. L. G. — C'est ça : c'était s'engager sur une voie dangereuse. Toutefois, face à la Curie romaine, certainement, bien que nous n'ayons pas de textes là-dessus, il n'est pas enchanté par la façon dont elle s'est établie dans le siècle, dans un certain enrichissement, ni par son manque d'humilité, donc de contact avec la pauvreté, ni par une certaine incompréhension vis-à-vis

de son mouvement ; car, bien que la Curie romaine n'ait pas voulu renouveler la maladresse ou l'erreur faite avec Valdès, elle a surtout cherché, malgré tout, à canaliser et à infléchir ce que voulait faire François.

D'autre part, il y a un point sur lequel François a été très net, et ç'a été un des grands points de dissension entre François et la Curie quand il a soumis, en 1221, la première rédaction de la Règle qui comporte un certain refus de la hiérarchie. Dans son Ordre, François insiste donc sur l'égalité absolue, et en particulier il ne voulait pas, contrairement à ce qui existait dans les Ordres monastiques, qu'il y eût d'abbé, ni même de prieur, il ne voulait pas de supérieur, seulement des « frères » et il a écrit contre les « prélats ». Non pas en visant de façon précise telle catégorie de la hiérarchie ecclésiastique, mais contre le fait même qu'il y ait des personnages élevés au-dessus des autres.

B. C. V. — *Contre la prélature.*

J. L. G. — Oui, contre la prélature. Pour lui, il y a un état fondamental, essentiel, et pour lequel il a toujours eu un extrême respect, le sacerdoce. Mais il était contre la prélature.

B. C. V. — *C'est paradoxal, ne croyez-vous pas ?*

J. L. G. — Non, parce que je pense que dans son attachement à l'Eglise, il y a d'abord le sentiment que l'Eglise, c'est véritablement le corps continué du Christ, et qu'il y a donc là une communauté christologique, même si elle a « dérapé ». Et ensuite, c'est que François a un besoin et un sens, me semble-t-il, assez extraordinaires même dans le monde des saints et de l'Eglise de cette époque, des sacrements et notamment de l'Eucharistie. Et il a le sentiment que, pour qu'il y ait sacrement, il faut qu'il y ait des personnes qui soient elles-mêmes d'une certaine façon « sacrées ». Si un laïc, par exemple, peut selon lui parfaitement prêcher, il est impensable qu'il puisse administrer les sacrements. Pour administrer les sacrements, il faut qu'il y ait une catégorie de personnes tout à fait distinctes des autres, je dirais presque de nature. Ce qui donc impose une Eglise. Mais dans cette Eglise, les gens qui sont à la fois nécessaires et suffisants, ce sont précisément ceux qui peuvent administrer les sacrements, c'est-à-dire les prêtres. Alors, bien entendu, François accepte le pape, les cardinaux, etc. ; dans ses prières même il les citera ; mais cela ne lui semble pas nécessaire, et il professe, de façon générale, une très grande méfiance à l'égard de tout ce qui est prélature.

la paix, bien suprême

B. C. V. — *Mais enfin... ce serait sa dévotion — le terme est trop faible — à l'Eucharistie qui, selon vous, légitimerait pour lui l'Eglise ?*

J. L. G. — Oui ; et puis l'idée de l'Eglise comme rassemblement universel, comme communauté universelle. Sur ce point, François, qui connaît bien les sociétés divisées, disons-le, par la lutte des classes qu'il a sous ses yeux, dans la cité, est hanté par l'idée que c'est un des plus grands maux de l'humanité. Que cette humanité, qui doit être une humanité de chrétiens, une humanité de frères, puisse être divisée contre elle-même est quelque chose à ses yeux d'insupportable. L'action pour la « paix » prise en ce sens est un aspect essentiel de l'action de François.

Nous avons un très beau texte de Thomas de Spalato qui nous raconte un sermon de François, en 1222, le jour de l'Assomption, à Bologne. La scène se déroule sur la place, devant le palais public ; François prêche sur ce thème : « Les anges, les hommes, les démons ». Mais Thomas de Spalato note :

« *En réalité, il parla pendant tout son discours, du devoir d'éteindre les haines et de conclure un nouveau traité de paix.*

Il portait un méchant habit ; toute sa personne semblait insignifiante ; son visage n'était pas beau. Mais Dieu conféra tant de pouvoir à ses paroles qu'elles ramenèrent la paix dans maintes familles seigneuriales, déchirées par de vieilles haines, cruelles et furieuses jusqu'à l'assassinat »[1].

françois, un contestataire au cœur de l'église

B. C. V. — *Croyez-vous que les valeurs incarnées et prêchées par François aient encore un retentissement dans le monde d'aujourd'hui ?*

J. L. G. — Le rappel de certaines valeurs franciscaines en contre-point à un certain emballement, un certain affolement de l'histoire me paraît s'imposer : valeurs de pauvreté, valeurs d'humilité... Je suis beaucoup moins convaincu, disons par le côté écologique de François, par son sens de la nature, ou plutôt par l'interprétation « écologique » du sens de la nature de François qui me paraît anachronique. Pour François la nature

1. THOMAS DE SPALATO, **Historia Salonitarum,** cité par Th. DESBONNETS et D. VORREUX, **Saint François d'Assise, Documents,** Paris, Ed. franciscaines, 1968, p. 1435.

c'est « la totalité de la création », d'où un humanisme franciscain très particulier.

Mais ce qui me semble aussi justifier la popularité de l'image de François dans des milieux sociaux beaucoup plus vastes, c'est que non seulement François apparaît comme l'image la plus réussie du Christ lui-même, du christianisme en tant que lié à la personne du Christ, mais que François est, de tous les saints, celui qui, de la façon la plus réussie, là encore, est à la fois au cœur de ce qui apparaît comme le christianisme, y compris sous ses formes institutionnelles — c'est un saint très officiel dans l'Eglise — et en même temps c'est un saint à travers lequel on est relié à une large communauté. Et ceci peut être ressenti par des non-croyants qui à travers François se sentent reliés à une certaine tradition, à une certaine sensibilité, même si elle ne prend pas pour eux la forme précise d'une fidélité à l'Eglise catholique. Et de surcroît, c'est le saint, si je puis dire, qui rue dans les brancards, c'est le saint qui refuse une certaine société établie, c'est le saint, je dirais presque, qui refuse même une certaine histoire. A cet égard, il est vrai qu'il est très profondément contestataire.

Alors donc, ce saint à la fois central et contestataire a de quoi satisfaire un très grand nombre d'hommes et de femmes chez qui en proportions inégales, selon les uns et les autres, existent presque toujours ces deux tendances, celle d'un besoin de se sentir uni à une communauté solide et fervente, et en même temps le besoin d'être justifié dans les révoltes contre certains aspects dominateurs et injustes de ces sociétés. Ce phénomène est relativement mystérieux, mais il s'explique aussi par toute la tradition continuée de franciscanisme qui fait qu'une partie du moins de la fascination que François a exercée sur les contemporains, sur ceux qui l'ont vu et qui l'ont entendu, se trouve léguée au cours des siècles, jusqu'à nous, et le sera, je crois, encore longtemps : il faudra vraiment que la société marquée par le christianisme ait profondément changé pour que François devienne étranger aux futures générations de cette société.

Propos recueillis par
Bruno Carra de Vaux

jacques le goff

comment se constitue le "canon" franciscain

Dans tous les articles de ce numéro, référence sera faite aux biographies de François. Elles ont une histoire, qui est celle des luttes internes de l'Ordre. Nous en rappelons ci-dessous les principales étapes.

3 octobre 1226 - mort de François.

1227 (?) - *Sacrum Commercium beati Francisci cum domina Paupertate* (incorrectement traduit par *Noces mystiques de saint François*), attribué sans certitude à un fidèle de la pauvreté « françoisienne », Jean de Parme.

1228 - Thomas de Celano écrit sa *Vita Prima* sur demande de Grégoire IX et du Ministre Général de l'Ordre, frère Elie.

1244 - Au Chapitre de Gênes, le Général, Crescent de Iesi, ordonne de mettre par écrit et de lui envoyer tous les témoignages concernant François.
Parmi ceux-ci, vers 1246, les témoignages des trois disciples les plus proches de François, Léon, Ange et Ruffin : (— les *Rotuli* de frère Léon sont sans doute à l'origine de l'actuelle *Légende de Pérouse*) — *La Légende dite des Trois Compagnons.*

1247 - Celano reprend des éléments de ces textes pour écrire sa *Vita Secunda,* approuvée par le chapitre général de Lyon, dans le but de fixer la tradition, recueillir ce qui pouvait entretenir la dévotion, supprimer le nom d'Elie, entre temps exclu de l'Ordre. Thèse de Sabatier : Celano usurpe le titre des Compagnons pour faire croire qu'il écrit avec leur accord.

1251-52 - Celano, *Traité des Miracles.*

1257 - Au chapitre général de Rome, Bonaventure, élu Ministre Général, ordonne une compilation au sujet de la légende liturgique de saint François. Objectif : mettre de l'ordre dans la diversité des légendes, et fixer un « canon » orthodoxe ; régler le conflit entre Spirituels et Conventuels en ramenant la pauvreté à sa juste mesure ; apaiser les conflits entre religieux, d'une part, et clergé paroissial et universitaire, d'autre part ; faire approuver les Stigmates. En bref : unifier la légende selon l'idéologie ecclésiale dominante, et harmoniser la « dangereuse » mystique franciscaine avec la politique de l'Eglise.

1260 - Chapitre général de Narbonne, Bonaventure est chargé de rédiger une biographie officielle.

1263 - Approbation de la *Legenda major* et de son abrégé à l'usage des couvents, la *Legenda minor,* toutes deux de Bonaventure.

1266 - Chapitre général de Paris : le texte de Bonaventure est déclaré canonique, définitif et exclusif. Ordre est donné de jeter au feu toutes autres biographies (Celano compris), ou documents existants. Nombre de documents disparaissent ou deviennent clandestins.

1276 - Le chapitre général de Padoue décrète de rechercher dans les provinces et d'envoyer au Ministre Général les récits et actes de François et autres saints qui méritent d'être gardés. D'où publications de textes restés clandestins, *Légende de Pérouse,* etc.

1311-12 - Concile de Vienne : condamnation définitive des Spirituels, qui donne naissance au mouvement des Fraticelles d'une part, et aux Observants, de l'autre.

Vers 1318 (?) - *Speculum Perfectionis* - réponse d'un frère Mineur Spirituel à la *Legenda Major* de Bonaventure (?), utilisant les textes de Frère Léon.

1328-43 - *Actus Beati Francisci et Sociorum eius,* écrits en latin dans les milieux de la stricte Observance de la Marche d'Ancône, par frère Hugolin de Monte-Giorgio.

1390 (?) - Toscane, les *Fioretti,* adaptation en italien des *Actus.*

Un certain nombre d'œuvres émanant de Spirituels — qui ont été éliminées du « canon » officiel et qui ne figurent pas dans les Documents *des Editions franciscaines — sont aussi de grande importance et devraient être citées, par exemple les deux ouvrages de Ange Clareno (1247-1337) :*

1318-1326 - *Expositio regulae fratrum minorum.*

1325-1330 - *Chronique ou Histoire des Sept Tribulations de l'Ordre des Frères Mineurs,* récit de la lutte des Spirituels contre les Conventuels, à partir d'une Vie de saint François.

jean guichard

l'évangélisme de françois d'assise

Il n'existe sans doute pas d'« histoire secrète » de François d'Assise, et le petit Pauvre n'est pas un Luther avant la lettre ou, pour ne pas rompre avec la chronologie, un Pierre Valdo que l'Eglise aurait récupéré. Mais de le montrer conforme *en tous points, hormis la légende dorée et le folklore (les fleurs, les petits oiseaux...), au modèle dominant de la sainteté catholique, en n'insistant bien sûr que sur sa soumission inconditionnelle à l'Eglise, n'est-ce pas du même coup réduire à l'extrême, voire supprimer ce qui fait son originalité profonde ?*

On ne peut, semble-t-il, parvenir à cerner ce qu'on a nommé l'évangélisme franciscain qu'en insistant sur ce qui différencie *le christianisme comme* « sequela Christi », *tel que le comprend François, des formes de pensée et de vie chrétiennes que l'Eglise instituée propose aux croyants. Ce qui nécessite qu'on suive le* Poverello *à la découverte de sa vocation propre, et qu'on tente de retrouver, sous les charmes et les obscurcissements du récit hagiographique, ce qui s'est réellement passé.*

Au débouché, on trouve la « forme évangélique », c'est-à-dire la vie chrétienne comme rencontre des dynamismes évangéliques et des aspirations militantes à une vie libérée.

Ce que je voudrais tenter dans cet article, c'est de retrouver, sous le récit hagiographique des années de formation de François d'Assise, les traits vraiment significatifs de l'évangélisme franciscain en son premier surgissement. Pour mieux connaître François, bien sûr, mais surtout pour (re)conquérir l'identité franciscaine — si elle existe ! — à un moment où la vie religieuse, comme *forme de vie* spécifique en Eglise, est soumise aux contestations et interrogations que l'on sait[1].

des années décisives

Mais cette tâche est difficile, car si l'essentiel s'est joué, pour François et ses premiers compagnons, entre le moment où ils sont parvenus à mettre

1. Je reprends ici, écourtée et assortie de considérations nouvelles, ma contribution à une brochure que les franciscains d'Aquitaine ont publiée en 1976, à l'occasion du 750e anniversaire de la mort de François d'Assise.

au clair leur volonté de vivre ensemble « selon le saint Evangile » et le moment où la papauté a accepté leur genre de vie, c'est ce laps de temps capital qui demeure presque totalement méconnu, au niveau du récit hagiographique, confondu qu'il est, sans solution de continuité, en amont avec la « conversion » de François, et en aval avec les activités du saint dans ce qui est désormais l'Ordre des frères Mineurs comme institution reconnue.

Or, ces deux ou trois années (1208 ou 1209 / 1209 ou 1210) sont véritablement décisives. Elles voient François, en osmose avec les poussées d'évangélisme que connaît la chrétienté, conquérir, à partir de l'Evangile, ses certitudes de vie, dans un mouvement de tout l'être qui lui fait contester certains errements de l'Eglise instituée, refuser les modes de vie classiques que cette Eglise lui propose, et lutter pour que sa façon de comprendre et de vivre l'Evangile comme suite du Christ (*sequela Christi*) soit acceptée pour légitime par cette même Eglise.

une histoire oubliée

Le problème est que ces « années obscures » de François sont presque totalement enfouies dans l'oublieuse et sélective mémoire d'une Eglise et d'un Ordre religieux qui, au moment où le récit hagiographique s'impose comme vérité officielle, insistent davantage sur ce qui rend l'évangélisme franciscain conforme au modèle chrétien dominant que sur ce qui l'en différencie. Et cela pour la raison principale, semble-t-il, que l'Eglise et l'Ordre franciscain se trouvent alors sur la défensive, face à la flambée des évangélismes « sauvages » — ceux qui contestent radicalement l'institution-Eglise — et du combat que mènent dans l'Ordre franciscain ceux qu'on appellera plus tard les « Spirituels »[2].

Pour restituer ce vécu largement polémique (oublié et/ou censuré), nous ne disposons dès lors, malheureusement, que d'indices et de symptômes dont le repérage et l'évaluation — je l'avoue d'emblée car je m'y risque

2. Les « Spirituels » proprement dits sont de la fin du XIIIe siècle et de la première moitié du XIVe siècle. Mais la mentalité « spirituelle » remonte, elle, à ceux des premiers compagnons de François qui luttent pour que l'Ordre demeure fidèle aux intentions du **Poverello.** On peut même remonter à François lui-même, jusqu'à son « **Testament** » de 1226, qui serait alors le premier écrit d'inspiration « spirituelle ». Cf. **Willibrord-Christian VAN DIJK,** « La représentation de saint François d'Assise dans les écrits des Spirituels », en **Franciscains d'Oc, les Spirituels 1280-1324** (Cahiers de Fanjeaux n° 10), Toulouse, Ed. Privat, 1975, p. 206.

davantage par désir de *savoir* que par souci d'érudition — sont aux risques d'une interprétation subjective et de choix militants. Mais comment ne pas aller de l'avant quand il y va de notre propre identité franciscaine ?

I

selon le saint évangile

« *Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montra ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le saint Evangile.* »[3]

L'aventure personnelle de François commence par un appel direct de l'Evangile (écrit) à l'Evangile (vécu) : le Livre fait entrer dans la vie qu'il déploie comme récit de la pratique de Jésus et de ses disciples. Il n'y a pas ici d'autre « révélation » que celle, permanente, *exposée,* publique, que recèle/dévoile l'Evangile lui-même comme récit ouvert. François lit l'Evangile. Et, aussitôt, il reconnaît l'évidence. Il entre dans le récit. Il se compte au nombre des disciples.

le désir et le sens

C'est cela qui se dégage de ces scènes apparemment naïves qui montrent François — déjà « converti », au sens alors reçu du mot[4] —, en recherche de la voie à suivre pour ses compagnons et lui, faire fond sur un texte évangélique, entendu ou lu au hasard (à la grâce !) de la liturgie ou en ouvrant l'évangéliaire. Scènes où le désir va à la rencontre du sens.

« *Un jour qu'on lisait dans cette église* (de la Portioncule) *l'évangile de l'envoi des disciples en prédication, le saint* (...) *s'en fut, après la messe, demander au prêtre de le lui expliquer* (...) *Quand il entendit que les*

3. Les citations des écrits de saint François et des premières biographies sont faites à partir de l'ouvrage des PP. DESBONNETS et VORREUX, **Saint François d'Assise, Documents,** Paris, Editions Franciscaines, 1967 (= DV). Pour la commodité de la consultation, on fait suivre la référence à l'œuvre citée d'un renvoi à la pagination de ce volume. Ici : **Testament de saint François,** verset 14, (DV 105).

4. Vers 1208/1209, François a entendu l'appel du crucifix de saint Damien et a rompu avec sa manière de vivre antérieure. **« Comme tant d'autres avant et après lui, François s'était tout simplement fait ermite... »,** E. PERROY, **La vie religieuse au XIII[e] siècle,** (« Les cours de Sorbonne », Fasc. III), Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1969, p. 154.

disciples du Christ ne doivent emporter pour la route ni bourse ni besace ni pain ni bâton, qu'ils ne doivent avoir ni chaussures ni deux tuniques, qu'ils doivent prêcher le royaume de Dieu et la pénitence, transporté aussitôt de joie dans l'Esprit Saint : "Voilà ce que je veux, *s'écria-t-il,* voilà ce que je cherche, ce que, du plus profond de mon cœur, je brûle d'accomplir" »[5].

Scène analogue, à l'église Saint-Nicolas, quand François ouvre par trois fois l'évangéliaire, tombe sur des versets d'appel au renoncement (vendre ses biens, ne rien emporter pour le voyage, prendre sa croix et suivre) et s'écrie :
» *Voilà notre vie, voilà* notre règle *et celle de tous ceux qui voudraient venir avec nous. Si tu veux être parfait, va et mets en pratique ce que tu viens d'entendre.* »[6]

des scènes fondatrices

On peut considérer ces épisodes qui baignent dans un climat de légende dorée comme des sortes de *scènes fondatrices* dont l'authenticité, au niveau du sens, est directement fonction des projets qui dynamisent le petit groupe des amis de François (un état d'extrême tension : « *Voilà ce que je veux, voilà ce que je cherche !* ») et également des influences que ces hommes subissent au moment où dans toute la chrétienté le recours à la littéralité de l'Evangile est synonyme de contestation plus ou moins radicale de l'Eglise-institution. Et il est clair que sous la fraîcheur d'enluminure de ces scènes fondatrices se profile l'histoire d'une crise sous-jacente que vivent François et ses amis et qui se résout positivement par une décision tranchée en faveur de l'Evangile comme *forme de vie* spécifique.

II

---

qu'est-ce que la « forme évangile » ?

Le vécu de cette crise constitue l'un des non-dits les plus importants des biographies primitives. Peut-être même le *censuré* d'un discours hagiographique officiel — lequel s'érige d'ailleurs sur les manipulations de textes, voire sur la destruction de documents biographiques capitaux,

5. 1 **Celano** 22 (DV 235). Je souligne.
6. St Bonaventure, **Legenda major** III, (DV 602). Je souligne. Cf. 2 **Celano** 15 (DV 359).

comme il arrive, en 1266, quand le chapitre général de Paris décide de faire disparaître les biographies précédant la *Legenda major* de saint Bonaventure — qui tend à gommer ce que la décision de François a d'essentiellement *différentiel* par rapport aux formes dominantes du christianisme. En même temps qu'il plonge dans l'oubli — déjà les « poubelles de l'histoire » ! — les évangélismes contemporains qui, déviants par rapport à l'orthodoxie, ont été réprimés et extirpés par l'Eglise, On songe ici particulièrement à Pierre Valdo et aux Pauvres de Lyon.

souligner la différence

Cela fait qu'il ne reste plus, au niveau des textes disponibles, que le langage de l'évidence et de la soudaineté — l'Evangile lu, l'Esprit qui s'empare du lecteur — pour exprimer, en termes d'inspiration immédiate, ce qu'on imagine facilement qu'ont dû être les longs cheminements de la préhistoire franciscaine. Langage d'autant plus « évident » en l'occurrence qu'à l'époque où il est utilisé, le franciscanisme institué a déjà cessé très largement d'être *différentiel* et que François est devenu *saint* François.

Dans ces conditions, il est nécessaire de mettre en relief les implications qui sont, elles, différentielles et contrastées, de la « *forme Evangile* », vie que François adopte à l'issue de ses années de formation. Et d'y découvrir, en miroir, la trace des oppositions et refus aussi bien que des adhésions positives qui la sous-tendent.

entrer dans le récit évangélique

Par « forme Evangile », j'entends le choix que fait François du récit évangélique, reçu immédiatement « à la lettre et sans glose », comme fournissant à la fois la forme et le fond de l'existence chrétienne authentique.

En mettant ainsi d'emblée l'accent sur la *forme,* j'entends faire saisir, pour intensifier méthodologiquement les contrastes, que François ne se « convertit » pas à des modes reçus de vie chrétienne « parfaite », aux pratiques et aux discours que l'Eglise instituée met en place en vue de coder l'existence chrétienne de ceux qui se sentent appelés au « plus parfait » au sein des institutions communes de la chrétienté.

C'est en différence, et en contraste toujours, et quelquefois en rupture avec cette démarche de l'Eglise instituée qui tend à *déconstruire le récit évan-*

gélique — pour n'en retenir que le *fond,* les éléments jugés par elle constitutifs, qui sont alors insérés dans une construction dogmatique et institutionnelle originale — *au détriment de sa forme spécifique de récit,* du mouvement interne qui le rythme (suivre le Christ, prendre place aux côtés des disciples), de sa littéralité normative, que François choisit la « forme Evangile », qu'il décide de s'insérer dans le flux qu'elle impulse, bref, d'accepter comme norme de vie évidente le récit ouvert qu'elle présente. François se pose en s'opposant, il choisit et par conséquent refuse, et il utilise la « forme Evangile » pour se démarquer globalement du système de la chrétienté.

« *Pour mieux saisir l'irréductible originalité de l'opération franciscaine, il faut la situer à la suite et en face de l'opération de réforme, tentée un siècle et demi avant, par Grégoire VII, la fameuse « réforme grégorienne ». Quitte à systématiser, je dirais que cette réforme grégorienne a été pensée et menée à l'intérieur de l'Eglise « établie », c'est-à-dire intégrée dans le système féodal alors en cours* (...) *Cet engagement de l'Eglise dans les structures l'avait rendue solidaire, économiquement, socialement, politiquement, en politique d'Eglise, caractérisée par le pouvoir qu'ont princes et chefs locaux de conférer les « bénéfices » et, avec les bénéfices, les fonctions ecclésiastiques. Grégoire VII, pour libérer l'Eglise, entreprit une réforme morale et cultuelle, dont le principe stratégique était de réserver à l'Eglise l'investiture des fonctions sacrées, tout en conservant les « bénéfices ». Autrement dit, c'était du « réformisme » à l'intérieur du régime établi* (...) Avec François, ni moralisme, ni cultualisme, ni opération de puissance : l'Evangile comme tel — dégagé des structures, des crédits temporels, des « gloses » (comme on disait alors) qui l'accommodent en l'interprétant. Opération qui impliquait rupture, franchises, voire un certain anarchisme — en gouvernement, en anti-cultualisme. *François était d'ailleurs le nième d'une série de prophètes évangéliques, dont le trait typique était la pauvreté. Le plus célèbre et fort compromettant avait été Pierre Valdo, avec ses Vaudois de Lyon, un saint François qui avait mal tourné* (...) *Bref, non pas réforme, mais retour à l'Evangile.* »[7]

7. M.-D. CHENU, « Lettre d'Assise », en **Lettre de la Mission de France,** n° 65, janvier 1964, pp. 12-13. Je souligne.

III

le christianisme comme « suite » de jésus

Le différentiel et le contrasté de la « forme Evangile », François et ses amis les instaurent d'emblée dans le genre de vie concret qu'ils se donnent, avant tout recours aux autorités de l'Eglise établie, en marge ou dans les blancs des institutions et pratiques reçues, sans autre référence qu'aux textes de l'Evangile, et, sans doute, aux évangélismes parallèles — mais, rappelons-le, c'est l'informulé et/ou le censuré du discours hagiographique —, ces hommes ordonnent leur existence concrète selon les *grandes figures gestuelles et symboliques* qui déploient le récit évangélique comme *sequela Christi.*

structures de l'évangile

La figure du dépouillement/rupture qui met le « suiveur » de Jésus dans l'imitation immédiate : « *Séance tenante, notre Père saint, débordant de joie, passe à la réalisation du salutaire avis* (lecture de l'Evangile dans l'église). *Il ne souffre aucun retard à la mise en pratique de ce qu'il vient d'entendre : il délace ses chaussures, quitte son bâton, ne garde qu'une tunique et remplace par une corde sa ceinture...* »[8].

La figure de la vie fraternelle égalitaire à l'intérieur de laquelle, comme les disciples autour de Jésus, les frères s'éduquent mutuellement à la pratique de l'Evangile : « *Sa conversion* (celle de Bernard, l'un des premiers disciples de François) *à Dieu servit de modèle à tous ceux qui suivirent : liquidation des biens et distribution aux pauvres* (...) *Le bienheureux Père François mettait toute sa vigilance et toute son application à former, selon des principes nouveaux pour eux, ses fils encore inexpérimentés* »[9].

La figure de l'annonce immédiate du royaume ou comme on disait alors de *la pénitence* : « *Et voilà que d'une âme brûlante de ferveur et rayonnante d'allégresse, il prêche à tous la pénitence...* »[10].

La figure de la mission comme souci d'universaliser le projet : « *Allez mes bien-aimés, parcourez deux à deux les diverses contrées du monde, annoncez la paix aux hommes et prêchez-leur la pénitence...* »[11].

8. 1 **Celano** 22 (DV 235-236).
9. **Ibid.** 23 (DV 236).
10. **Ibid.** 24 (DV 238) et 26 (DV 239).
11. **Ibid.** 29 (DV 241).

une pratique communautaire

Ressaisies et réunies dans leurs intentionalités complémentaires, qui recouvrent et balaient en fait la quasi totalité du récit évangélique *comme invitation à la « sequela Christi »* et non comme *« réservoir »* d'enseignements dogmatiques à organiser rationnellement, ces figures donnent lieu très tôt à un texte, « la norme de vie ou règle », qui n'est pas autre chose que la reprise du récit évangélique, *mais sous la forme d'une actualisation communautaire spécifique.*

C'est à partir d'une temporalité nouvelle, celle que vivent, *hic et nunc,* François et ses compagnons, que ces figures se déploient désormais. « *Le bienheureux François, voyant que chaque jour le Seigneur Dieu augmentait le nombre de la fraternité, écrivit, simplement et en peu de mots, pour lui-même et pour ses frères présents et à venir, une norme de vie ou règle composée surtout :* a) de passages du saint Evangile, car c'est la perfection de l'Evangile et elle seule qu'il souhaitait pratiquer ; b) il y ajouta pourtant le strict minimum de précisions nécessaires à la bonne marche de la vie en commun »[12]. Ou encore, selon la version de saint Bonaventure : « *Voyant augmenter peu à peu le nombre de frères, le serviteur du Christ mit par écrit, pour lui et pour eux, en quelques mots très simples, leur idéal de vie :* a) un élément fondamental et sans transaction possible, l'Evangile ; b) en outre, quelques points nécessaires à l'uniformité »[13].

Partis d'un Evangile éclaté, dont les sentences les plus aiguës les interpellent, François et ses compagnons en viennent à reconstituer l'Evangile comme forme de vie, en en articulant les figures et les dynamismes principaux autour de l'organisation interne de leur propre groupe. A produire l'Evangile comme forme de vie à partir de l'aujourd'hui de leur décision communautaire.

Dans cette occurrence, le christianisme n'est pas conçu comme la profession et l'exercice de la foi en termes de dogmes à croire et de rites à pratiquer. Mais avant tout, et pour accentuer à dessein le différentiel, on peut aller jusqu'à dire *exclusivement,* comme pratique communautaire de la « forme Evangile ». Bref, comme un mouvement qui continue, ici et maintenant, le récit évangélique à travers la décision communautaire.

12. Id. 32 (DV 243-244). Je souligne. Le texte de cette première règle est perdu. Le non-dit est ici radical, à moins que le censuré n'y soit triomphant.

13. **Legenda major** III, 8 (DV 605-606). Je souligne et, dans les deux textes précédents, donne des lettres énumératives (a et b) aux éléments constitutifs de la règle.

IV

les bâtards de l'église

Le discours hagiographique rapporte que cette « norme de vie » aussitôt composée, François fit l'impossible pour qu'elle reçoive l'approbation de Rome. En vérité, le non-dit et/ou le censuré occulte ici aussi les péripéties d'une crise qui se résoudra par l'entrée du premier groupe franciscain en cléricature et l'approbation de la Règle, mais qui aura engagé au préalable la communauté naissante et l'Eglise instituée dans des rapports sûrement conflictuels.

l'évangile comme revendication

Il faut noter d'emblée que la mise en pratique de la « forme Evangile » ne pouvait qu'inquiéter l'Eglise instituée, en ce sens précis que la communauté franciscaine naissante était au premier abord semblable à ce que faisaient et disaient les Vaudois et les Humiliés. En ne voulant vivre et annoncer que le retour à l'Evangile, la vie en forme d'Evangile, en effet, François et ses compagnons ne semblaient-ils pas s'en prendre à l'*establishment* ecclésiastique en tant que tel, comme les évangélismes « hérétiques » qui poursuivront l'escalade contestataire jusqu'à refuser l'Eglise de la « religion », celle de la cléricature et des sacrements ?

Pour se dégager de ces oppositions, François va précisément être conduit à demander à Rome l'approbation de sa « norme de vie ». Ou, plus exactement, *il va porter au sommet hiérarchique de l'Eglise les évidences évangéliques qu'il vient de conquérir et dont il attend qu'elles soient reconnues comme expression authentique de l'expérience chrétienne.*

François pose donc, au sein de l'Eglise instituée, la question que postule la « forme évangile » : le christianisme comme récit-pratique évangélique continué, comme mouvement qui poursuit et actualise l'Evangile, est-il ou non compatible avec le christianisme dominant qui est conçu comme confession et pratique d'une foi dogmatique à l'intérieur d'une Eglise instituée ? Innocent III, face à la demande que lui fait François de reconnaître sa « norme de vie », commence par donner « *au petit Pauvre du Christ une réponse dilatoire car plusieurs cardinaux trouvaient que c'était là une* nouveauté *et une entreprise au-dessus des forces humaines* »[14], puis

14. **Ibid.** III, 9. Je souligne le mot **nouveauté**.

accepte finalement, se rendant compte qu'il serait pour le moins paradoxal que l'Eglise, née de l'Evangile, s'opposât à ce que l'Evangile fût choisi comme forme de vie.

la parabole des bâtards

Mais examinons de plus près ces événements, et en particulier une parabole assez étrange attribuée à François. Elle va nous permettre de savoir quels sont les sentiments du *Poverello* au moment où il aborde la curie romaine.

« *On fit cette objection à frère François : Qui donc va pourvoir à la nourriture de tes frères, car tu acceptes sans sourciller tous ceux qui se présentent ? Il répondit : Une femme fut un jour violée par un roi, dans la forêt. Elle eut un fils qu'elle nourrit quelque temps, puis elle vint à la Cour demander que le roi se chargeât de lui désormais. Le roi répondit : "Il y a tant de vauriens et d'inutiles dans mon palais : il est juste que mon fils soit nourri comme eux à ma table". Pour expliquer cette parabole, il dit que cette femme, c'était lui : le Seigneur l'avait fécondé par sa Parole, et il avait engendré des fils spirituels. Et puisque le Seigneur nourrit déjà tant d'injustes, il ne faut pas trouver étonnant qu'il pourvoie aussi à la nourriture de ses propres fils* »[15].

On est surpris par l'agressivité et l'esprit de conquête que dégage ce texte — qui jette ainsi une vive lumière sur le non-dit et/ou le censuré de la crise opposant « forme Evangile » et Eglise instituée. En présentant sous le signe de la bâtardise, et sous le signe de l'amour-passion qui se moque des *institutions* de l'amour, l'expérience qu'il est en train de vivre, François fait écho à la polémique que les familiers (la cléricature) du « palais » (l'Eglise) déclenchent contre les pauvres d'Assise. Et il y répond en revendiquant pour lui et ses compagnons la *ressemblance*, l'*authenticité*, la *fidélité*, bref, l'originel et l'original de l'Evangile qui ont déserté le « palais » (« *tant de vauriens, d'inutiles, d'injustes* » qui sont nourris à la table du roi) et qui étant désormais passés du côté des bâtards, doivent assurer à ces derniers leurs droits de fils.

La bâtardise dans l'Esprit (le Seigneur féconde François directement par l'Evangile) contre la filiation légale par l'Eglise. Les droits du bâtard en qui le père se reconnaît contre les droits acquis des familiers dégénérés

15. Cf. **Celano** 16-17 (DV 360-361) et **Legenda major** III, 10 (DV 608). La version que nous reproduisons est celle d'Eudes de Chériton (1219), DV 361.

et infidèles. Nous retrouvons, recentrées autour du thème significatif de la bâtardise revendicatrice — qui connote l'idée de l'élan vital primaire et de l'amour face à la routine fatiguée des conformismes conjugaux —, les grandes constantes de la critique que font à cette époque à la « grande » Eglise les différents évangélismes (Arnaldistes, Vaudois, Humiliés et Cathares). Ce qui confirme, en opposition aux idées reçues sur la « naïveté » de François et sur son amour inconditionnel de l'Eglise, que la petite bande des pauvres d'Assise participait largement de l'esprit contestataire du temps, et qu'il s'agissait bien pour elle de peser fortement sur l'Eglise instituée et le christianisme dominant.

V

une réforme de l'église

Malgré ses lacunes et ses ellipses, le discours hagiographique permet de se faire une idée de la réaction positive de Rome aux revendications de l'évangélisme franciscain.

« *La parabole avait émerveillé le Pontife ; il reconnut qu'indiscutablement le Christ avait parlé par cet homme. Il se souvint alors d'une vision récente de quelques jours et grâce aux lumières du Saint-Esprit affirma que dans cet homme encore elle trouvait sa réalisation : la basilique du Latran lui était apparue en songe prête à s'écrouler, et voici qu'un religieux chétif et minable s'en venait l'épauler pour en empêcher l'effondrement. "Voilà vraiment, dit-il, celui qui par son action et son enseignement soutiendra l'Eglise du Christ". Voilà pourquoi ce noble Seigneur donna si volontiers l'autorisation demandée...* »[16].

Par le biais traditionnel de la vision ou du songe, qui inscrit sous le signe de l'inspiration divine immédiate une décison qui a dû exiger de longues délibérations, c'est la politique de réforme d'Innocent III et de ses successeurs qui s'affirme. Rome semble avoir compris qu'on ne viendrait pas à bout de la poussée des évangélismes par des mesures disciplinaires et qu'il convenait d'assumer positivement leurs requêtes fondamentales.

16. 2 **Celano** 17 (DV 362).

Au niveau de la réflexion proprement théologique, cette découverte s'est sans doute organisée autour du thème mis en avant, selon le discours hagiographique, par l'un des conseillers du pape, le Cardinal Jean de Saint-Paul : « *Si nous repoussons, dit-il tout enflammé de l'Esprit de Dieu, comme une nouveauté ou une gageure la proposition de ce pauvre : vivre conformément à l'Evangile, nous nous exposons, ce faisant, à blesser l'Evangile du Christ. Car soutenir que c'est une nouveauté, une folie ou une gageure que de pratiquer la perfection de l'Evangile, c'est blasphémer contre le Christ, l'auteur de l'Evangile* » [17].

Il s'agit ici d'un raisonnement a priori par lequel l'Eglise accepte de se voir mise en jugement à partir de ses propres principes, de faire jouer contre elle-même les idéaux dont elle se réclame. Désormais, la question évangélique que les pauvres d'Assise et les mouvements similaires posaient à l'extérieur de l'institution, en dehors des circuits ecclésiastiques officiels, en opposition au christianisme dominant, voire en rupture avec lui, l'Eglise acceptait le principe de sa légitimité et commençait à s'exposer à ses feux. S'y ajoutaient, bien sûr, les bénéfices profonds que la papauté espérait pouvoir obtenir, à plus ou moins long terme, du geste risqué qu'elle se décidait à accomplir. L'Evangile, comme recours à l'Origine, devant permettre, de son mouvement propre, une actualisation du christianisme au sein des dynamismes sociaux de progrès ; l'Evangile prophétisé de manière sauvage sur les marges de l'institution Eglise, réinséré au cœur de la communauté croyante pour qu'il y puisse délivrer les ferments de son levain et les morsures de son sel : voilà bien, semble-t-il, ce que la papauté attendait.

Au croisement de l'espérance et de la prudence, la grande rencontre de François et de l'Eglise se réalise. « *Sa dévotion l'emportant, le pape acquiesça sans réserve, vouant au serviteur du Christ un amour tout spécial qui ne se démentit jamais. Non seulement il lui accorda tout ce qu'il demandait, mais il promit de donner plus encore dans la suite.* Il approuva sa règle, lui donna mission de prêcher la pénitence et fit faire de petites tonsures à tous les laïcs compagnons de François, pour leur permettre de prêcher la parole de Dieu *sans être inquiétés* » [18]. Désormais, l'évangélisme, avec ses revendications essentielles — la « forme de vie » spécifique, le droit d'exprimer l'Evangile en sa teneur littérale par la

17. **Legenda major** III, 9 (DV 607).
18. **Id.** III, 10 (DV 609).

prédication de la pénitence/royaume de Dieu, le droit d'exister en chrétienté comme représentant un courant authentique du christianisme —, est planté au cœur de l'Eglise. Une autre histoire commence.

VI

relancer l'évangile dans l'église

« *Hélas, cinquante ans après* (les évangéliques) *avaient cédé à leur succès : richesse, puissance, etc. Les leçons sont claires pour aujourd'hui...* »[19] Cette remarque désabusée et sévère du très bon connaisseur de l'évangélisme qu'est le Père Chenu peut donner à penser que la démarche entreprise par François et ses compagnons pour faire entériner leur choix évangélique par l'Eglise-institution ressemble davantage à une reddition qu'à une victoire, et qu'il était dès lors fatal que l'Ordre franciscain s'éloigne rapidement de ses origines pour devenir l'un des organismes que la papauté utilise au service de ses visées prudemment réformistes. Un mixte de vie évangélique et de conformisme ecclésial où, progressivement mais irrésistiblement, le « conforme » l'emporte sur la « différence ». Ce qui voudrait dire, en clair, que François n'est somme toute qu'un contestataire habilement récupéré, voire purement et simplement détourné, baillonné et ligoté. Bref, une victime toute entière happée par cette machine à broyer les personnalités trop fortes qu'est l'Eglise comme « gros animal » sociologique ne s'assignant pour but que sa propre survie institutionnelle.

françois se veut d'église

Que l'Ordre franciscain ait effectivement connu l'évolution (la régression ?) que le Père Chenu décrit en termes lapidaires, la chose semble certaine, tant les « fatalités » sociologiques les plus évidentes se liguent pour l'expliquer et la rendre « naturelle » ; et l'on sait, par le discours hagiographique lui-même comme par les écrits de François, que le Pauvre d'Assise n'a cessé de s'en lamenter, allant même, dans son Testament, jusqu'à tenter d'empêcher ses frères d'entrer plus avant dans l'« institutionalisation » ecclésiastique[20]. Mais faut-il pour autant en conclure, comme par exemple

19. CHENU, « Lettre d'Assise », p. 13.
20. Par exemple : « **Je défends formellement, au nom de l'obéissance, à tous les frères, où qu'ils soient, d'oser jamais solliciter de la cour de Rome, ni par eux-mêmes ni par personne interposée, aucun privilège...** ». Verset 25 (DV 106).

Paul Sabatier l'a fait dans sa très célèbre biographie de François — inspiré sans doute en la matière par son appartenance au christianisme réformé —, que le Pauvre d'Assise est un protestant avant la lettre, un Luther que les conditions objectives de la chrétienté d'alors auraient empêché d'aboutir ?

Inutile, pour se convaincre du contraire, de recourir aux très nombreux témoignages — paroles de François, citations de ses écrits — qui montrent et démontrent à l'envi que le *Poverello,* du début de son « entrée » en Evangile à sa mort stigmatisée, est animé d'un vif amour de l'Eglise comme mystère, comme peuple organisé et comme institution [21]. Il suffit pour cela, comme on vient de le montrer plus haut, de rappeler que dans le moment qu'il insiste hardiment pour faire admettre la « forme Evangile », François ne s'adresse, dans cette pressante requête, qu'à ceux-là même qui sont en plein dans l'institution-Eglise, faisant peser sa revendication du même coup comme une invitation à se réformer et non comme un ultimatum. Et l'on évite ainsi par surcroît de laisser entendre que François est tout uniment, et uniquement, attaché à manifester son attachement réel à l'Eglise, alors que son propos — à ce que nous avons souligné en mettant en avant le « différentiel » — est de faire retentir dans l'Eglise telle qu'elle est la « forme Evangile » comme manière spécifique de vivre le christianisme. En d'autres termes, s'il est honnête et objectif de présenter François *dans* l'Eglise, on ne rend pleinement justice à ce qu'il est et à ce qu'il a voulu faire qu'en faisant ressortir son combat pour la *différence* évangélique. *Dans* l'Eglise, certes, mais pour que l'Eglise fasse place à la « forme Evangile ». Sans ceci comme sans cela, François n'est plus François.

le droit à la différence

Or, précisément, c'est cette originalité de l'évangélisme franciscain qui est difficilement admise et comprise dans l'Eglise de son époque comme dans l'Eglise de toujours. Je veux dire la conception du christianisme comme totalité existentielle — et donc également *religieuse* au sens de l'Eglise institution — se définissant par l'imitation/réactivation de la « *sequela Christi* », et qui, par conséquent, se différencie, si elle ne la condamne absolument pas, de la « forme religion » instituée par le christianisme dominant. Pour François, rappelons-le, le christianisme n'est pas *avant tout* ni surtout *exclusivement* confession et exercice intériorisé des

21. Cf. Thaddée MATURA, « Saint François et l'Eglise d'après ses écrits », en **Evangile aujourd'hui**, février 1979, pp. 31-38.

dogmes, de la morale, de la mystique et des rites par lesquels la foi au Christ est médiatisée. Il est pratique concrète immédiate du genre de vie qu'impulse le récit évangélique comme « *sequela Christi* ». L'innovation se marque ici de façon décisive par une continuation/réactivation du vécu évangélique comme forme de vie, au sein d'une Eglise-institution qui se préoccupe essentiellement de faire mémoire de ce vécu évangélique et d'en insérer des fragments significatifs dans l'organisation générale de son orthodoxie et de son orthopraxie. L'évangélisme ressaisit en forme de vie ce que le christianisme dominant éparpille en vérités à croire et en pratiques morales et spirituelles. De ce point de vue, il est volonté d'abolir le processus historico-sociologique par lequel l'Eglise, née de l'Evangile, est devenue le « complexe » organisationnel que l'on sait, non pour nier que cette évolution représente à la fois une nécessité sociologique et une forme authentique de vie chrétienne, mais pour en appeler à l'origine, à la forme originelle de l'existence évangélique, afin de faire jouer tout l'Evangile contre les routines, les affadissements et les engourdissements de l'Eglise-institution.

VII

l'utopie aujourd'hui

Mais pour quels enjeux finalement ? Je n'en retiendrai qu'un, capital par rapport aux années difficiles et captivantes que l'Eglise d'aujourd'hui vit comme crise décisive. A savoir que l'évangélisme est peut-être capable, de nos jours comme au temps de François, de ménager au sein de l'Eglise-institution un « lieu » d'existence et de pensée chrétiennes où la rencontre de l'impulsion évangélique et des requêtes militantes qui animent nos contemporains peut s'accomplir.

Nous l'avons vu, la « forme Evangile » amène François à dégager du récit évangélique les grandes figures gestuelles et symboliques par lesquelles il devient ouverture à une « *sequela Christi* » actualisée. Et c'est par ce biais qui permet à l'ici et au maintenant de l'existence de se croiser avec le dynamisme évangélique que se manifeste l'actualité de l'évangélisme, en ce sens qu'une Eglise *en forme d'Evangile* peut se constituer dans ce « lieu » et à ce rythme.

Par *le dépouillement/rupture* qui dégage l'Eglise des intérêts politiques et économiques qui la lient aux classes dominantes, et la rend capable, ce faisant, de solidarité active avec les exploités.

Par *la vie fraternelle égalitaire* qui pousse l'Eglise à organiser les disciples de façon communautaire et responsable là où la hiérachie et la division des fonctions et des tâches produisent une inégalité structurelle ayant pour effet la démission et l'apathie.

Par *l'annonce immédiate du royaume* qui fait de l'Eglise, non avant tout et exclusivement l'éducatrice et l'organisatrice des formes religieuses selon lesquelles le christianisme se présente comme religion positive, mais l'initiatrice et l'accompagnatrice du mouvement évangélique libérateur.

Par la *mission* qui appelle l'Eglise à rendre universelle, tant pour les peuples qui ne la connaissent pas que pour les classes sociales en tension de progrès, l'annonce de la liberté évangélique.

François, par-delà les formes instituées du christianisme, par-delà la chrétienté, en appelle en définitive aux dynamismes libérateurs de l'Evangile. Et l'évangélisme, dont le mouvement qu'il a impulsé est comme le paradigme, constitue, à ce point de vue, la réappropriation, dans l'aujourd'hui de l'Eglise, de l'élan qui donne à Jésus et à ses disciples, d'étendre, entre eux et autour d'eux, une aire de vie libérée.

« *Il replia le livre, le rendit au servant et s'assit. Tous, dans la synagogue avaient les yeux fixés sur lui. Alors il se mit à leur dire : " Aujourd'hui ce passage de l'Ecriture s'accomplit à vos oreilles ".* » (Luc 4, 20-21)

hervé chaigne

françois d'assise un "autre christ" ?

Très spontanément, pour parler de François d'Assise, on se réfère aux images de Jésus. Quelle est l'origine de cette manière de faire, et sa signification ?

Cette thèse de la conformité de François à Jésus s'exprime fortement dans les siècles qui suivent sa mort, malgré des résistances parfois vives qui en font ressortir l'enjeu spirituel et ecclésial.

A travers les sources de la vie de François, cette thèse se révèle le fruit d'une méditation de l'Histoire *qui déploie peu à peu toutes les virtualités du donné primitif.*

Finalement cette thèse s'enracine dans le propos de François *lui-même, — attesté par ses écrits — de s'attacher totalement au Christ.*

La signification ultime de cette image de François, en correspondance avec son rôle historique, ne serait-elle pas le besoin qu'a l'Eglise de s'entendre annoncer continuellement l'immédiateté de l'Evangile ?

Reste bien vivant en moi le souvenir de cet après-midi de septembre où j'arrivais au noviciat. Je n'avais pas vingt ans. Que savais-je de cet Ordre franciscain que je venais de choisir, guidé par une obscure intuition dont j'ai constaté depuis qu'elle correspondait aux vœux les plus profonds de mon être ? Pour l'heure, je mesurais avec perplexité l'interminable longueur de l'oraison. Comment combler ce vide ? Dès les premiers jours, un petit livre me tomba sous la main : *Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité,* du P. Gratien, capucin. Je le dévorais avec passion. Il éclata comme l'éclair dans le ciel vide de ma prière. D'entrée de jeu, François me livrait la clé de son aventure spirituelle. Elle avait nom : Jésus-Christ. Et ce visage entrevu aimanta désormais ma route.

« *En résumé, l'idéal de vie spirituelle particulier à saint François consiste dans la recherche de l'imitation parfaite du Christ, centre de toute la création, imitation poussée jusqu'à une identification aussi complète que possible des pensées, des sentiments et des actes. Cet idéal, que résument la pauvreté la plus absolue et la charité la plus large, est né d'un amour*

personnel et passionné pour Jésus crucifié. Cet amour prend lui-même sa source dans la contemplation habituelle du mystère de la Croix. »[1]
Ainsi, dès mon premier contact, je sus, d'évidence, que François d'Assise n'existait que pour désigner la personne vivante de Jésus.
Etais-je donc seul à connaître ce secret ?

un étonnant consensus

« *Il semble (...) qu'il n'y eut jamais d'autre que François qui ait resplendi de façon plus ressemblante et plus expressive de l'image de Jésus et de la forme de vie évangélique. Aussi, lui qui se déclarait le héraut du grand Roi a justement été salué comme un autre Jésus-Christ pour être apparu à ses contemporains, comme aux siècles qui l'ont suivi, comme un Christ redevenu vivant.* »[2]

On trouve cette phrase dans un document de Paul VI, à la date du 24 juin 1978, — six semaines avant sa mort — ; il y reprend à son compte des paroles de Pie XI, dans son encyclique *Rite Expiatis* du 30 avril 1926.

Nous avons là — sous un mode public et quasiment officiel — l'affirmation d'une conviction qui habite la pensée chrétienne : beaucoup plus que les autres saints de la tradition catholique, François d'Assise est constamment référé aux images de Jésus. Les exemples surabondent.

« *La thèse du* Livre des conformités *est la vraie : François a été vraiment un second Christ, ou, pour mieux dire, un parfait miroir du Christ.* » (Ernest Renan)[3]
Dans son poème sur *François d'Assise,* Paul Claudel exprime puissamment la même intuition spirituelle :
« *Et ce qui descend en chancelant de l'Alverne et qui montre en secret à Claire cette plaie et cette cicatrice, c'est Jésus-Christ avec François une seule chose vivante et souffrante et rédemptrice.* »
On pourrait multiplier les citations. « Imitation », « identification », « autre Jésus-Christ », « second Christ », « Christ redevenu vivant »... Il semble qu'il n'y ait pas d'expression trop forte pour exprimer le lien exceptionnel qui rattache François au Christ.
Le fait est assez notoire et étonnant pour qu'on s'interroge sur l'origine et la signification de cette conviction.

1. P. GRATIEN, **Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité,** Paris, Editions Franciscaines, 1928 (3e édition), pp. 67-68.
2. **Introduction à la nouvelle Règle de l'Ordre séculier franciscain,** 24 juin 1978.
3. E.RENAN, **Nouvelles Etudes d'Histoire Religieuse,** Paris, 1884, p. 335.

I

la thèse de la conformité

A travers les aléas de l'histoire, cette affirmation contemporaine est l'écho fidèle d'une certitude fort ancienne ; celle-là même qui introduit magistralement le livre célèbre des *Fioretti* dont l'original latin : les *Actus beati Francisci et sociorum ejus,* date des années 1330 (François est mort un siècle auparavant, en 1226).

« *D'abord, il faut considérer que le glorieux messire saint François dans tous les actes de sa vie fut conforme au Christ béni...* »

Le premier chapitre du livre s'emploie à étayer cette assertion qui court à travers tout l'ouvrage comme un fil directeur. Notons, en passant, au chapitre 7, l'expression « *autre Christ* » qu'utilisera Pie XI, six siècles plus tard.

Cette même conviction aboutira, à la fin du XIVe siècle, à une systématisation absolue dans le fameux *Livre de la conformité*[4] de Barthélémy de Pise, qui déploie interminablement tous les points de comparaison possible entre la vie de François et celle de Jésus. Ce livre sera officiellement approuvé par le Chapitre général des Frères Mineurs, en août 1399, et aura un retentissement considérable.

des résistances compréhensibles

La thèse de « la conformité » de François à Jésus qui s'est finalement imposée à la conscience chrétienne a cependant rencontré dans son élaboration quelques résistances farouches. Il n'est pas inutile de le rappeler et d'en évoquer les raisons[5].

Ces controverses se localisent autour du fait des *stigmates,* qui apparaît assez naturellement comme la pièce maîtresse de l'identification de François à Jésus. Les prises de position de l'autorité (ainsi de 1237 à 1291, neuf bulles pontificales traitent de ce sujet) témoignent d'oppositions parfois violentes.

4. BARTHELEMY DE PISE, **De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu.**
5. Voir à ce sujet l'excellent article de A. VAUCHEZ, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Age », **Mélanges d'Archéologie et d'Histoire** LXXX (1968), 2, pp. 595-625.

Au Moyen Age, il se mêle évidemment à ce débat des querelles de clochers et des intérêts de groupe : réactions contre les Mineurs qui ont tendance à faire de François un saint hors pair, et qui en déduisent la prééminence de leur Ordre dans l'Eglise et l'identité de leur Règle avec l'Evangile. Mais l'enjeu latent est d'ordre théologique et spirituel : quel est le rapport exact de François au Christ ?

Il faut d'ailleurs reconnaître que les méfiances des opposants sont en partie justifiées par les faits et que les exagérations auxquelles on aboutira par la pente naturelle de l'hagiographie ou la pression intéressée de certains groupes illustrent parfaitement les risques possibles.
Citons, à titre d'exemple, ce passage de la *Ve Considération sur les stigmates.* (C'est nous qui soulignons).

« *Dieu le Père était tellement indigné contre les péchés du monde qu'il paraissait vouloir sous peu prononcer contre les hommes et contre les femmes la sentence définitive de les exterminer du monde s'ils ne se corrigeaient pas. Mais le Christ, son Fils, priant pour les pécheurs,* promit de renouveler sa vie et sa passion en un homme, *c'est-à-dire en François, petit pauvre et mendiant, par la vie et la doctrine de qui il ramènerait beaucoup de gens du monde entier dans la voie de la vérité et de la pénitence... Et ainsi, Dieu le Père, apaisé par ces promesses, retarda sa sentence définitive.* »[6]

On aperçoit dans ce texte la tendance à faire jouer à François le rôle du Christ, à en faire non plus « un autre Christ » mais « le second Christ ». Cela apparaît aussi dans cet autre texte où se dessine en même temps en filigrane la motivation des intérêts du groupe ; — y compris, par le biais de ses bienfaiteurs —, des intérêts matériels.

(Le Christ a, paraît-il, confié un secret à François, à l'Alverne.)

« *Je t'ai donné les empreintes de ma Passion, afin que tu sois mon gonfalonier.* Et comme *au jour de ma mort je descendis aux limbes et que toutes les âmes que j'y trouvais, je les en retirai par la vertu de mes stigmates et les conduisis au Paradis,* ainsi *je t'accorde dès à présent, pour que tu me sois conforme dans la mort comme tu l'as été dans la vie, qu'après que tu auras quitté cette vie, tu ailles chaque année au jour de ta mort au Purgatoire et* que toutes les âmes de tes trois Ordres, *c'est-à-dire des*

6. « Ve Considération sur les stigmates », p. 1382, dans : **St François d'Assise, Documents, écrits et premières biographies** rassemblés et présentés par les PP. T. DESBONNETS et D. VORREUX, Paris, Editions Franciscaines, 1968. Dans cet article nous utilisons habituellement les traductions de ce livre.

Mineurs, des Sœurs et des Continents, et en plus de celles-là, celles de tes dévots que tu y trouveras, *tu les en retires par la vertu de tes stigmates que je t'ai donnés, et tu les conduises au Paradis.* »[7]

Ces textes illustrent bien les déviations possibles. Ils éclairent la longue polémique née autour des stigmates, dont on aura encore un écho en 1543 dans l'*Alcoran des Franciscains* (postfacé par Luther) où est dénoncée la prétention franciscaine à revendiquer « la conformité » de François avec le Christ.

un nouveau printemps

Cependant ces risques réels ne doivent pas voiler les enjeux positifs du combat mené par les Mineurs à la gloire de leur fondateur.

Ce qui est en cause, c'est d'abord *un nouveau courant* de piété. A priori, le fait même des stigmates peut sembler inquiétant : ne recouvre-t-il pas une prétention insupportable à s'égaler à Dieu ? On relève, à l'époque précise de François, divers procès de gens qui se sont infligés à eux-mêmes les stigmates. Ces épisodes témoignent à la fois du désir de s'identifier au Christ souffrant, et de la réprobation qu'une telle ambition éveillait chez les autorités ecclésiastiques. Mais ne faut-il pas y voir aussi l'affleurement d'un nouveau courant de piété axé sur l'humanité du Christ ? Jailli de la spiritualité cistercienne, ce courant s'affirmera avec l'essor des Ordres Mendiants qui le diffuseront dans le peuple chrétien.

Ce qui est en cause dans le combat des stigmates, c'est aussi un *nouveau type de sainteté* dans l'Eglise. Si certains Mineurs ont tendance à faire de François un saint exceptionnel, voire même à l'équiparer au Christ, il n'en reste pas moins que François est vraiment un saint d'un type nouveau (proche des gens, issu du monde commerçant, ni noble ni beau...), un saint « moderne » qui prend le relais des saints traditionnels, et ouvre dans l'histoire de la sainteté un autre chapitre. Ainsi se trouve promue une vision dynamique de l'Eglise : face aux tenants du monachisme établi, pour lesquels la sainteté est un phénomène des origines qui va s'estompant (« *le monde vieillit* »), s'affirme une autre conception qui pense au contraire qu'à chaque étape de la vie de l'Eglise apparaissent les formes de sainteté adaptées aux besoins du moment. Prenant position dans la querelle entre Mendiants et Séculiers, saint Bonaventure verra dans l'apparition de la pauvreté mendiante (prônée par saint François et saint Domi-

7. « Ve Considération sur les stigmates », **St François, Documents**, p. 1377.

nique) la force capable de restaurer, au dernier âge de l'Eglise, la perfection évangélique. Ainsi la mystérieuse effigie de Jésus que porte François dépasse la destinée personnelle d'un homme : elle marque une étape de l'histoire de l'Eglise ; elle est l'annonce d'un nouveau printemps du monde.

II

le témoignage des sources ou la méditation de l'histoire

La thèse de la conformité de François à Jésus, on la trouve donc clairement professée au XIV[e] siècle, — que ce soit dans les *Fioretti* ou dans le *De conformitate*. Et, malgré les attaques violentes dont elle sera encore l'objet, elle traversera les siècles pour devenir une sorte de donnée indiscutable de la conscience chrétienne.

Mais, d'où vient-elle ? Comment s'enracine-t-elle dans les sources historiques du mouvement franciscain ? Pour répondre à cette question, il faut interroger les biographies primitives.

une lente maturation

Une lecture méticuleuse des différents documents biographiques (et ils sont nombreux) échelonnés tout au long du siècle qui suit la mort de François nous permet d'affirmer que cette thèse de la « conformité » se déploie progressivement, de la suite passionnée du Christ telle que la racontent les premiers textes, à l'identification complète à Jésus d'un François pris comme modèle. Cette croissance est harmonieuse, depuis la *Vita Prima* de Thomas de Celano (1228 : deux ans après la mort de François) jusqu'aux *Legendae* (*Major* et *Minor*) de saint Bonaventure (1262), et au-delà. Certes, chaque auteur apporte son angle de vue particulier, sa pierre propre à la construction d'ensemble, mais il n'y a pas discontinuité et la thèse paraît le fruit d'une maturation lente et homogène.
Il faudrait pouvoir reconstituer avec précision, comme en une vaste marquetterie, la contribution de chacun des documents à la thèse d'ensemble. On doit y renoncer en ces pages trop courtes. Il est cependant possible d'essayer de brosser à grands traits les lignes de force selon lesquelles le thème se développe à travers la littérature franciscaine du XIII[e] siècle. Ce sera aussi le prétexte, ou l'occasion, de relire quelques textes savoureux.

à la poursuite du christ

Toutes les biographies s'accordent sur une donnée fondamentale : *l'attachement radical de François à Jésus.*

« *Les frères qui vécurent avec lui savent avec quelle tendresse et douceur, chaque jour et continuellement il les entretenait de Jésus. Sa bouche parlait de l'abondance de son cœur et l'on eût dit que la source de l'amour lumineux qui remplissait son âme laissait alors jaillir au-dehors son trop-plein. Que de rencontres entre Jésus et lui ! Il portait continuellement Jésus dans son cœur, Jésus sur ses lèvres, Jésus dans ses oreilles, Jésus dans ses yeux, Jésus dans ses mains, Jésus partout.* » (*I C* 115)[8]

François appartient au Christ : il est son « familier », son « serviteur », son « soldat », son « héraut »...

Cet amour envahissant débouche en un choix de vie : François *opte pour l'Evangile.* Il en fait, en toutes circonstances, sa norme de vie.

« *Son idéal bien arrêté, son désir le plus ardent, son projet suprême étaient d'observer le saint Evangile en toutes choses, de toutes manières ; et, en toute vigilance, application, ardeur et ferveur du cœur, de suivre parfaitement la doctrine de N.S. Jésus-Christ et d'imiter ses exemples. Il évoquait ses paroles dans une méditation assidue et entretenait par une profonde contemplation le souvenir de ses actes. C'était surtout l'humilité de l'incarnation et l'amour manifesté dans la passion qui occupaient sa mémoire, en sorte qu'il pouvait à peine penser à autre chose.* » (*I C* 84)

On relève dans ce texte (à peine postérieur à la mort de François) deux expressions privilégiées de cette marche sur le chemin de l'Evangile : « *suivre la doctrine* (*doctrinam sequi*) », « *imiter les traces* (*vestigia imitari*) » : deux modalités d'une unique obéissance à la « Parole incarnée », qui enseigne autant par ses gestes que par ses lèvres.

« *Suivre le Christ* » : n'est-ce pas ce qui caractérise les apôtres ? On assimile facilement François aux apôtres : « *Il adhéra parfaitement au Christ, suivant la vie et les traces des apôtres* » (*I C* 88). Il est un « *nouvel évangéliste* » (*I C* 89). Lui et ses compagnons constituent une sorte de *collège apostolique.* N'est-ce pas lorsqu'ils sont douze, François compris, (*3 S 46* le souligne expressément), qu'ils se rendent à Rome pour faire approuver leur genre de vie par le Pape ? Un siècle plus tard les *Fioretti*

8. THOMAS DE CELANO, **Vita Prima S.Francisci** (= 1 C), 1228.

(ch. 1) mettront douze frères en plus de François : François ne joue plus le rôle d'apôtre, mais celui du Christ[9].

Dans l'*Anonyme de Pérouse* et *les Trois Compagnons,* l'Ordre naissant est volontiers comparé au Royaume, et sa fondation par François à celle de l'Eglise par Jésus. N'assiste-t-on pas, de fait, à une nouvelle effusion évangélique, destinée à promouvoir une rénovation de l'Eglise ?

« (Le Cardinal Jean de Saint-Paul dit au Pape) : *J'ai trouvé un homme très parfait qui veut vivre la forme du saint Evangile et observer en tout la perfection évangélique. Je crois que par lui Dieu veut réformer la foi de la sainte Eglise dans le monde entier.* » (*3 S* 48)[10]

« *Ce nouvel évangéliste, tel l'un des fleuves du paradis, inonda le monde entier des flots de l'Evangile et prêcha par son exemple la voie du Fils de Dieu et sa doctrine de vérité. En lui et par lui la terre entière connut une nouvelle et sainte jeunesse, une allégresse inespérée ; le vieil arbre de la religion vit refleurir ses branches les plus noueuses et rabougries... Les antiques miracles sont renouvelés par lui, lorsque dans le désert de ce monde, par son ordre, — ordre nouveau bien que d'inspiration tradi- monde, par son Ordre, — Ordre nouveau bien que d'inspiration tradi- ses répandant le parfum de la vertu, étendant partout les rameaux d'une sainte vie religieuse.* » (*I C* 89)

Au fur et à mesure qu'elle se déroule, l'épopée de François prend de plus en plus *une allure évangélique.* Pour décrire l'activité apostolique de François, les réminiscences scripturaires affluent sous la plume de Celano, dans sa *Vita Prima* (*I C* 61-66) : François change l'eau en vin, guérit des malades, des possédés... On l'accueille avec des rameaux... François apprend à ses disciples à prier : « *Quand vous priez, dites : Notre Père...* » (*1 C* 45). Peut-être n'y a-t-il qu'un simple procédé littéraire habituel au genre hagiographique (« on écrit biblique ») ? Cependant ne sommes-nous pas déjà en route vers le *De Conformitate* de Barthélemy de Pise ?

En tout cas, lorsque vingt ans plus tard, Celano reprend la plume, il dépasse indubitablement le domaine du style pour attribuer à François la volonté explicite de *reproduire les gestes du Christ.* Il s'agit du récit de sa mort :

9. Il est vrai que déjà, vers 1244, **l'Anonyme de Pérouse**, n° 31, avait compté treize. Mais je pense que ce n'est pas significatif pour notre propos, puisqu'on nous montre les frères élire pour la route un chef **qui n'est pas François.**
10. **Légende des Trois Compagnons** (= **3 S**), 1246.

« Ensuite le saint leva les mains vers le ciel et glorifia le Christ pour tant de joie : s'en aller vers lui entièrement libre, débarrassé de tout. Pour imiter en tous points le Christ son Dieu, il aima jusqu'à la fin ses frères et ses fils qu'il avait aimés dès le début. (...)

Comme les frères pleuraient amèrement et se lamentaient inconsolables, le Père demanda du pain, il le bénit, le rompit et en donna un petit morceau à chacun ; puis il se fit apporter l'évangéliaire et demanda lecture du passage de saint Jean qui commence par cette phrase : « La veille de la Pâque... ». *Il commémorait ainsi la dernière Cène, que le Seigneur avait célébrée avec ses disciples. C'est pour vénérer la mémoire du Seigneur qu'il accomplit tous ces rites, et pour montrer à ses frères combien était grand son amour pour eux.* » (*2 C* 216-217) [11]

Dans les textes de la tradition léonine (textes provenant du frère Léon et de ses compagnons, fixés vers 1300, mais dont les éléments ont été collectés vers 1246), le sens du geste de François est souligné encore davantage par l'adjonction d'un détail révélateur de l'état d'âme du mourant (c'est nous qui soulignons) :

« Voulant imiter dans la mort son Seigneur et Maître, comme il l'avait fait si parfaitement dans sa vie, il se fit apporter des pains, les bénit (...). *Ainsi comme le Seigneur avant sa mort voulut prendre un repas avec les apôtres le Jeudi-Saint en signe de son amour, de même saint François, son parfait imitateur, voulut témoigner à ses frères le même amour. Et qu'il ait voulu faire ceci à la ressemblance du Christ apparaît manifeste, car il demanda ensuite si on était jeudi. Et comme c'était un autre jour,* il dit qu'il avait cru être le jeudi. » (*SP* 88) [12]

Au terme de cette longue marche avec le Christ, de plus en plus calquée sur son modèle, François atteint l'*identification.*

(A l'heure de la mort de François) « *un frère de grande sainteté était plongé dans la prière. Le saint lui apparut dans la gloire, vêtu d'une dalmatique de pourpre, et suivi d'une foule innombrable. Quelques-uns quittèrent les rangs de ce cortège pour venir demander au frère : « Cet homme n'est-il pas le Christ ? » — « C'est bien lui », répondait-il. Et d'autres l'interrogeaient ensuite: « Cet homme n'est-il pas saint François ? ». Le frère répondait qu'il l'était également. Ainsi pour le frère comme pour la foule qui entrait au ciel avec le saint, François et le Christ ne faisaient*

11. THOMAS DE CELANO, **Vita Secunda S.Francisci** (= 2 C), 1246.
12. **Miroir de la Perfection** (= S P), vers 1320.

qu'un. Si l'on veut bien la comprendre, cette affirmation n'est point téméraire, puisque « celui qui s'unit à Dieu devient avec Dieu un seul Esprit », et puisque Dieu « doit devenir tout en tous... » (2 C 219)

Ce texte exprime avec une très grande force la consommation finale de François en l'image de Jésus : « *Tous les mystères du Christ s'étant réalisés en lui* » (2 C 217). Mais, en même temps, il prend soin de bien marquer qu'il s'agit là, en fait, de la vocation ultime *de tout chrétien.* La plénitude avec laquelle François accomplit sa destinée, bien loin de le séparer des autres hommes, n'en fait qu'un modèle plus parfait de la vocation commune. Aussi proche soit-il du Christ, François ne se substitue pas à Lui. Il révèle éminemment la vocation du disciple, la condition même du « chrétien ».

Son projet de rejoindre le Christ, François l'a pleinement réalisé. Mais, regardons-y de plus près : s'agit-il vraiment d'une entreprise de François ? N'était-ce pas, bien plus encore, le projet de Dieu ?

la marque de dieu

Sur le chemin de la conformité de François au Christ, l'événement des *stigmates* revêt évidemment une importance capitale, mais qui ne dévoile que lentement son vrai contenu.

On sent en effet, chez les biographes du saint, une sorte d'hésitation sur la signification à leur donner. Ce n'est que peu à peu que ce fait exceptionnel va livrer tout son message.

Celano, dans sa *Vita Prima* (en 1228), y voit une marque honorifique, une manifestation de l'amour divin. Il y pressent une signification cachée qui lui échappe.

« *Notre glorieux Père a été marqué en cinq endroits de son corps du sceau de la Passion et de la Croix, comme s'il avait été cloué en croix avec le Fils de Dieu. Ce mystère est grand et prouve de quel amour profond, de quel amour de choix il fut l'objet ; mais il y a aussi une leçon cachée, un symbole redoutable qui est, croyons-nous, le secret de Dieu : le saint ne s'en est jamais ouvert qu'à demi-mots.* » (1 C 90)

Vingt plus tard, dans la *Vita Secunda* (1246), il redira encore :

« *Que les oreilles humaines se contentent d'enregistrer le fait puisque l'on ne peut encore savoir pourquoi ce mystère est apparu chez le saint.* » (2 C 203)

Ce qui est clair cependant, c'est la ressemblance que ces plaies impriment : (A la mort de François) *« on retrouvait en lui, en effet, la Croix et la Passion de l'Agneau immaculé qui lava les crimes du monde ; on eût dit qu'il venait d'être détaché de la croix, les mains et les pieds percés de clous, le côté droit blessé d'un coup de lance. »* (*1 C* 112)

Celano perçoit bien que c'est là le mystérieux salaire de l'amour : *« Ce merveilleux amour avec lequel il sut porter et conserver dans son cœur Jésus et Jésus crucifié lui valut la gloire suprême d'être marqué du sceau du Christ. »* (*I C* 115)

Dans la méditation que l'histoire fait de cet événement, un pas va être franchi par la grâce de la poésie : la sensibilité vient ici au secours du spirituel pour l'aider à pénétrer au cœur de la réalité. Dans sa *Légende rimée,* Henri d'Avranches (vers 1234) a cette heureuse trouvaille : *« La Passion reste plantée en son cœur et rejaillit à l'extérieur. »* [13]

On sait désormais que les stigmates ne sont pas une récompense octroyée du dehors, mais une réalité intérieure, un fruit de la « mémoire du cœur » :

(Devant le crucifix de Saint-Damien, le jeune François a rencontré le Christ en croix.) *« A partir de ce moment, son cœur fut tellement blessé et fondu au souvenir de la Passion du Christ que tout le reste de sa vie il porta les stigmates du Seigneur Jésus en son cœur, comme cela apparut clairement lorsque ces stigmates se renouvelèrent en son corps... »* (*3 S* 14).

Après la poésie, voici la théologie qui part à la quête du secret des stigmates. C'est avec saint Bonaventure en 1262, que les stigmates vont atteindre leur pleine signification de « conformation » au Christ.

Pour Bonaventure, l'itinéraire spirituel de François est entièrement centré sur la Croix du Christ et fait donc de toute sa vie une longue marche vers les stigmates.

« ... Toute son ardeur, en public comme en privé, ne connaissait qu'un seul objet : la Croix du Seigneur (...) Tout l'éventail des vertus « christiformes », à quoi d'autre pouvaient-elles prétendre qu'à l'assimiler au Christ dont elles l'avaient préparé à recevoir les très saints stigmates ? A partir de sa conversion, tout le cours de sa vie ne fut qu'une représentation du mystère de la Croix du Christ, et en finale, à la vue du Crucifié,

13. HENRI D'AVRANCHES, **Legenda S.Francisci versificata,** vers 1229, cité dans F. DE BEER, **La conversion de St François selon Thomas de Celano,** Paris, Editions Franciscaines, 1963, p. 33.

sublime et humble séraphin, c'est lui-même qui tout entier, par une puissance divine et enflammée, fut transformé en l'image qu'il avait sous les yeux. » (*Leg. Min.* 6, 9) [14]

« *O homme vraiment très chrétien, qui, par une imitation parfaite, s'efforça d'être conforme vivant au Christ vivant, mourant au Christ mourant, mort au Christ mort, et mérita d'être marqué d'une ressemblance expresse !* » (*Leg. Maj.* 14, 4) [15]

Les stigmates sont vraiment l'aboutissement de tout l'effort de François se livrant au Crucifié, le fruit d'un amour transformant qui s'est emparé de lui, l'œuvre de la Croix en travail dans son cœur.

En définitive, les stigmates apparaissent comme une initiative de Dieu lui-même, le signe qu'il imprime en François pour ratifier sa mission. Ainsi en témoigne cette adresse de saint Bonaventure à son père spirituel :
« *Exhibe le sceau* (*sigillum*) *du Christ Pontife suprême ; il donne à tes paroles et à tes actes la garantie d'authenticité qui les fera accepter par tous.* (...) *Ces marques accréditent à nos yeux tout ce que Dieu a voulu révéler en toi et par toi.* » (*Leg. Maj.* 13, 9)

Les stigmates ne centrent pas sur François. Ils ordonnent François au Christ. Ils confirment François comme modèle authentique de vie évangélique. Ils l'habilitent pour sa mission apostolique. Par eux, Dieu ratifie solennellement ce qu'il s'était proposé d'accomplir en François :
« *Faire de lui un adepte, un guide et un témoin de la perfection évangélique : le donner en lumière aux croyants, afin qu'il rende témoignage à la lumière.* » (*Leg. Maj. Prol.* I)
« *Faire de lui le messager qui monte à l'Orient, portant le signe du Dieu vivant.* » (*Ibid.*)

III

---

le propos de françois

Nous venons de parcourir les sources historiques de notre connaissance de François. Nous avons vu s'y amorcer et s'y développer le thème de la « conformité ». A travers les sollicitations du genre hagiographique et la pression des intérêts du groupe expansionniste qui invoque la mémoire de François, le thème se déploie avec une étonnante homogénéité. Cette

14. S. BONAVENTURE, **Legenda Minor S.Francisci** (=**Leg. Min.**), 1262.
15. S. BONAVENTURE, **Legenda Major S.Francisci** (= **Leg. Maj.**), 1262.

permanence semble témoigner d'un donné primitif suffisamment ferme pour que, non seulement il résiste aux avatars de l'histoire, mais en profite au contraire pour déployer jusqu'à ses dernières virtualités. Si nous voulons tenter d'atteindre ce noyau initial, il faut maintenant nous tourner vers les quelques écrits qui nous restent de François, comme des témoins privilégiés de sa pensée originale.

Que nous dit François lui-même de son rapport à Jésus ?

un homme livré à la parole

Lorsqu'on lit les écrits de François, on est frappé d'emblée par la place qu'y tient la Parole de Dieu. Les citations évangéliques abondent, introduites ou non par la formule : « *Comme a dit le Seigneur* ». Il peut s'agir parfois d'un procédé de style, d'un simple ornement littéraire. Mais dans bien des cas le texte sacré constitue la substance même de ce qui est dit. François s'y réfère inlassablement pour déterminer sa ligne de conduite. Il se plait à le commenter, par exemple dans les *Admonitions.* Bref, François nous apparaît comme un homme passionnément *à l'écoute de la Parole, livré à la Parole.* N'est-ce pas son propre secret qu'il dévoile à ses frères, lorsqu'il écrit :
« *Tendez l'oreille de votre cœur et obéissez à la voix du Fils de Dieu. Gardez de tout votre cœur ses commandements et accomplissez parfaitement ses conseils.* » (*Ep. Ord.* 6)[16]

Cette écoute de la Parole est toute entière tournée vers la *mise en pratique.* La Parole est « Esprit et vie » (*Ep. Fid.* 3)[17]. Il ne s'agit pas d'en capitaliser la lettre pour s'en glorifier, mais d'en accueillir l'Esprit pour s'en laisser vivifier. La gamme des verbes que François utilise à propos de la Parole est révélatrice : « *recevoir* », « *mettre en œuvre* », « *observer* », « *obéir* », « *garder* », « *remplir* », « *tenir* », « *vivre* », « *accomplir parfaitement* », « *persévérer* ».

Ces paroles sont tellement destinées à être mises en œuvre que François va les choisir solennellement, pour lui-même et ses frères, comme unique norme de conduite :
« *Voici la Règle de vie des frères Mineurs : observer le saint Evangile de N.S. Jésus-Christ.* » (*RB I,* 1)[18]

16. **Lettre à l'Ordre** (= **Ep. Ord.**).
17. **Lettre à tous les fidèles** (= **Ep. Fid.**).
18. **Règle approuvée** (= **RB**), 1223.

le saint évangile de notre seigneur jésus-christ

En quoi consistent donc ces Paroles auxquelles François veut livrer sa vie ? Les termes qu'il juxtapose pour exprimer son propos nous aident à en expliciter le contenu. « *Tenons,* écrira-t-il, *les paroles, la doctrine, la vie et le saint Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* ». Mais il dira tout aussi bien : « *la doctrine et les traces* », « *la parole et les préceptes* », « *la trace et la pauvreté* », « *l'humilité et la pauvreté* », « *la vie et la pauvreté* », « *la pauvreté, l'humilité et le saint Evangile* »... On dirait que, pour François, ces termes sont à peu près synonymes : l'essentiel est qu'ils se réfèrent à « Notre Seigneur Jésus-Christ », car c'est bien de lui qu'il s'agit : de son enseignement, de ses exemples, de sa vie toute auréolée de pauvreté et d'humilité. Au-delà de toutes les « *Paroles odoriférantes* » livrées dans l'Evangile, — fabuleux trésor dont François se sent débiteur envers tous —, c'est Jésus lui-même qui est le « *Verbe du Père* » (*Ep. Fid.* 2, 3) : la Parole que le Père nous dit dans son amour. Voilà, en toute vérité, la Parole à laquelle François se livre. En choisissant l'Evangile, il choisit Jésus : au début de la Règle de 1221, il écrit :
« *Telle est* la vie d'Evangile de Jésus-Christ *que le frère François a demandé au Seigneur Pape de lui accorder et confirmer.* »

suivre les traces du christ

Dans le langage de François sur ce thème, on remarque la fréquence du mot « *suivre* » (11 fois). François perçoit volontiers l'attachement au Christ comme une « *marche à la suite* », à la façon des apôtres et des disciples de l'Evangile. Il affectionne l'expression de saint Pierre (1 P 2, 21) : « *suivre les traces* » (5 fois). Plus encore que d'accueillir un enseignement, il s'agit en effet de suivre quelqu'un, de se mettre à son école, de placer ses pas dans les siens, de le serrer au plus près, de reproduire, autant qu'il est possible, ses propres démarches, de communier à son Esprit.

« *Considérons, frères, le bon Pasteur qui, pour sauver ses brebis, a enduré la souffrance de la Croix. Les brebis du Seigneur l'ont suivi dans la tribulation et la persécution et l'humiliation, dans la faim et la soif, dans la faiblesse et l'épreuve et dans tout le reste...* » (*Adm.* 6)[19]

François sait bien que la « suite du Christ » engage sur le chemin du Calvaire. Elle invite à « *porter chaque jour sa sainte Croix* » (*Adm.* 5).

19. **Admonitions (= Adm.).**

Elle consiste finalement à accompagner Jésus dans sa Pâque, à s'offrir comme lui à la volonté du Père, recueillant la « *trace* » mémorable entre toutes qu'il a laissée en exemple au cœur de l'histoire humaine (*Ep. Fid.* 11).

Evitons le mot « *imiter* », puisque François ne l'utilise pas. Mais soulignons cependant que la réalité est toute proche, à condition de bien la situer. Lorsque François calque son jeûne sur celui de Jésus, lorsqu'il se fait pauvre et mendiant à l'image de Jésus, lorsqu'il invite ses frères à être obéissants à la manière dont Jésus le fut envers son Père, lorsqu'il recueille l'exemple du « lavement des pieds » pour en inspirer les rapports fraternels, lorsqu'il communie au sacrifice pascal, François ne copie pas servilement des gestes matériels, mais, en les utilisant parfois comme une sorte de « mime », il essaie de reproduire des démarches fondamentales, de rejoindre des attitudes profondes, de communier à un Esprit.

« *Ainsi, intérieurement purifiés, illuminés et embrasés par le feu du Saint-Esprit, nous pourrons suivre les traces de Ton Fils, et par Ta seule grâce, parvenir à Toi, Très-Haut.* » (*Ep. Ord.* 51-52)

un chemin de communion

La suite du Christ, telle que François l'envisage et la pratique, ne reste pas une réalité extérieure : elle introduit dans une *participation.* On en relève de multiples indices, au fil des écrits. Ainsi François se veut, près de ses frères, l'écho des paroles et des volontés du Christ (« *Je vous exhorte dans le Seigneur* »). Il a conscience d'avoir part à sa mission de salut envers tous les hommes. En se faisant mendiant à l'image de Jésus, il entend bien faire valoir son droit à l'héritage que le Seigneur Jésus a acquis aux pauvres. Et lorsqu'il reprend dans sa prière des formules qu'utilisait Jésus (comme par exemple dans l'*Office de la Passion*), on ne saurait dire en toute certitude s'il copie ou s'il communie.

Car, aux dires de François, la marche sur les traces de Jésus conduit à une appartenance radicale : elle multiplie les liens les plus intimes entre les disciples et leur maître :

« *Ils sont époux, frères et mères de Notre Seigneur Jésus-Christ.* » (*Ep. Fid.* 50)

Elle débouche dans cette union indissoluble que Jésus lui-même annonce aux siens et implore de son Père en sa « Prière sacerdotale »[20] particulièrement chère à François :

20. Jn 17, 19 et 24, cités par François dans **Ep. Fid.** 59-60 et dans **RB** 22, 48-50.

« Pour eux je me sanctifie, pour qu'ils soient sanctifiés dans l'unité. Et je veux, Père, qu'ils soient avec moi là où je suis. »

Le lieu par excellence de la rencontre entre Jésus et les siens est l'Eucharistie. En elle Dieu vient à nous et nous allons vers Lui. En elle Dieu se donne à nous et nous invite à nous livrer à Lui :
« Ne gardez pour vous rien de vous, afin que vous reçoive tout entiers Celui qui se donne à vous tout entier. » (*Ep. Ord.* 28-29)

En elle l'amour se révèle réciprocité. Car François ne peut aller vers Jésus que parce que d'abord, en Jésus, Dieu est venu vers nous. Et si François tend de toutes ses forces à ressembler à Jésus, c'est parce qu'un jour, pour le meilleur et pour le pire, Dieu s'est fait semblable à nous (*Ep. Fid.* 4-46). Jésus est toute la route de l'homme vers le Père, parce qu'il est d'abord toute la route de Dieu vers les hommes.
« Il te suffit pour tout, Lui par qui Tu as tant fait pour nous ! » (*RB* 23-5)

IV

---

françois comme mythe ou l'immédiateté de l'évangile

La thèse de « la conformité de François à Jésus » qui s'est peu à peu imposée au point de devenir une paisible conviction de la pensée chrétienne plonge ses racines maîtresses en François lui-même. Un rapide survol de ses écrits a montré en effet que toute sa vie spirituelle est axée sur le Christ, et qu'elle va, de son mouvement propre, à l'accompagnement, à la conformation, à la communion. Dire que François est devenu un « autre Christ », le prouver, — même pour les besoins de l'hagiographie —, n'est-ce pas finalement reconnaître que s'est réalisé en lui ce vers quoi il tendait de tout son être ?

Tout ce que François écrit de son aventure religieuse plaide en faveur de la conformité, mais aussi récuse ce qui en ferait une singularité. Car, même s'il le radicalise en prenant à la lettre les conseils évangéliques, François ne veut fondamentalement rien d'autre que cela même qui est proposé par Jésus à tous ceux qui désirent le suivre : « *Christianus, alter Christus* ».

faut-il être franciscain ?

La tendance que nous avons parfois rencontrée dans l'histoire à faire de François « le second Christ », en lui conférant un rôle quasi messianique,

est une construction d'adeptes sectaires et une déviation du donné originel. Elle nous garde aujourd'hui de faire de la spiritualité franciscaine le chemin privilégié du véritable évangélisme. Une telle prétention serait évidemment insupportable. Quel grand courant de spiritualité chrétienne n'a pas pour visée de suivre le Christ ? Un jour, un bénédictin affirma paisiblement devant moi que « la Règle de saint Benoît n'était rien d'autre que l'Evangile ». J'eus un haut-le-corps. « Ah non, pensai-je, c'est la Règle de saint François qui est l'Evangile ! ». Ma réaction spontanée me fit sourire et je compris qu'une famille spirituelle est précisément l'angle de vue à partir duquel une forme de vie coïncide avec l'Evangile. Les angles de vue étant par définition multiples, cela exclut d'emblée toute prétention à l'exclusivisme.

François qui écarta résolument toutes les formes de vie existantes pour revendiquer le droit de se référer uniquement à l'Evangile, récuse par avance toute tentative de monopolisation.

mais alors, françois ?

Quel sens faut-il donner à cette image de François « en forme de Christ » qui habite la conscience chrétienne ?

Ce qui semble caractériser la démarche évangélique de François, c'est son *radicalisme.*

Nous avons relevé, dans les écrits de François, une dynamique extrêmement forte d'amour du Christ, tendant vers l'union. Elle frappa les biographes qui la présentèrent, de plus en plus explicitement, comme la ligne de force qui traverse et soulève son existence. La rencontre du Christ à Saint-Damien s'affirme comme le point de départ d'un amour transformant, d'un processus d'envahissement qui aboutira à la conformité dont les stigmates seront à la fois le plein avènement et la fulgurance.

Un amour aussi fort et aussi direct va trouver son mode d'expression dans le choix spontané de vivre l'Evangile en toute simplicité, — on pourrait même dire : en toute naïveté —, « *à la lettre et sans glose* ». L'évangélisme de François jaillit droitement du caractère absolu et totalitaire de son amour pour Jésus. Un tel choix, né d'un tel amour, rend créateur : il libère de toutes les superstructures, de toutes les formes périmées, de toutes les scléroses d'un monde vieillissant. Dans cette rencontre immédiate de François avec Jésus, voici que l'Evangile resurgit dans toute sa jeunesse originelle. Par la force de cet amour, le temps est pour ainsi dire télescopé, et, par-delà douze siècles d'histoire, François apparaît comme

un disciple des premiers jours, un nouvel évangéliste, un témoin direct du printemps galiléen.

à l'heure des mutations

Mais ce bond à la source n'est-il pas précisément ce qui constitue le rôle historique de François ? Dans un article qu'il lui consacrait en octobre 1976, à l'occasion du 750e anniversaire de sa mort[21], le Père Chenu rappelait à son propos une donnée essentielle « *de l'économie du christianisme et de sa tradition vive au rythme de l'histoire en marche* ». Il la formulait ainsi :
« *Réveil de l'Evangile à la faveur d'une mutation du monde, dont les novations et les aspirations se répercutent dans l'Eglise.* »

Et il ajoutait :
« *De toutes les conjonctures qui, au cours des siècles, ont rendu éclatante cette loi de toute évangélisation, le cas de François d'Assise, au* XIIIe *siècle, est, jusqu'à nouvel ordre, le plus signifiant et, même pour les incroyants, le plus séduisant.* »

Dans les profonds bouleversements de société qui marquent l'époque de François, l'équilibre patiemment élaboré dans les siècles précédents cède soudain. Un monde se termine, qui a connu son essor, son apogée et va maintenant vers son déclin : ce qui avait surgi comme jaillissement de sève s'est peu à peu sclérosé ; ce que la vie avait un moment réussi dans l'unité de son élan commence à se décomposer. Mais ce qui peut d'abord apparaître comme la mort d'une civilisation se révèle en réalité le formidable enfantement d'une ère nouvelle. A la faveur d'un prodigieux essor économique, l'argent devient le maître omnipotent, faisant surgir des forces nouvelles. Les communes, les corporations s'organisent. Un nouveau type de société se dessine, avec ses richesses toutes neuves, ses possibilités immenses, mais aussi ses risques et ses ambiguïtés : l'aventure humaine rebondit, un fois de plus.

C'est aussi, — un fois de plus —, l'heure de l'Evangile ! Dans l'Eglise, comme ailleurs, l'histoire fait tomber les structures trop élaborées et devenues malades de leur propre réussite, trop pesantes et peu à peu abandonnées par la vie... La vieille écorce s'ouvre, laissant le champ libre aux bourgeons. Nous voici ramenés à la source, au cœur. Dans l'aujourd'hui

21. M.-D. CHENU, « François d'Assise au XXe siècle », dans **La Croix** du 4 octobre 1976.

de l'histoire éclate la Bonne Nouvelle d'un amour toujours actuel. Une Parole de Salut retentit, exactement adaptée au moment présent du monde. Ici elle a nom : pauvreté, fraternité, itinérance... Au milieu d'un étonnant bouillonnement d'initiatives évangéliques convergentes, le Pape Innocent III approuve « *le projet de François d'Assise et de ses compagnons de vivre l'Evangile sans glose, dans des communautés spontanées, portant témoignage hors des constructions prestigieuses décidément sans impact sur une humanité nouvelle* »[22].

l'utopie évangélique

Il me semble que nous touchons là au sens profond du pôle d'attraction que représente François pour la conscience chrétienne. N'est-il pas là pour nous rappeler à tout moment, — et spécialement aux époques de mutation —, que le Salut se trouve toujours dans un retour radical aux sources évangéliques ? La ressemblance exceptionnelle de François avec le Christ n'exprime-t-elle pas tout simplement l'imminence continuelle de l'Evangile ?

Dans *Le sel de la terre,* Frossard a cette notation intéressante (c'est nous qui soulignons) :

« *La vie (de François), c'est l'Evangile vécu, " à la lettre et sans glose ". L'expression est de lui et résume à la fois sa doctrine, son œuvre, ses aventures et sa personne. On l'a bien souvent comparé à son Maître, mais* c'est à l'Evangile lui-même qu'il ressemble le plus. »[23]

Si François exerce une telle attraction, n'est-ce pas parce qu'il rencontre au plus profond de chacun une voix toujours vivante : l'appel des commencements évangéliques ? François représente pour les chrétiens l'utopie d'un Evangile tellement originel qu'il instaure immédiatement le Royaume de Dieu. Il est la nostalgie, — ou l'espérance —, de l'Evangile.

Dans un célèbre roman, Mario Pomilio entrevoit toute l'histoire de l'Eglise comme traversée par une longue quête d'un « *cinquième Evangile* ». En fait, constate-t-il finalement, jamais cet Evangile ne fut écrit. C'est chaque homme, lorsqu'il conforme sa vie à celle du Christ, qui, par le fait de cette vie même, l'écrit ou le récrit. Le cinquième Evangile figure en quelque sorte « *le rameau vert de l'Eglise, continuellement coupé et continuelle-*

22. M.-D. CHENU, **ibid.**
23. A. FROSSARD, **Le sel de la terre,** Paris, Ed. Fayard, 1969, p. 144.

ment refleurissant », « *la perpétuelle utopie du Royaume* »... « *Propose-toi de rencontrer le Christ, et tu l'auras trouvé, le cinquième Evangile* » [24].

La conscience chrétienne sait qu'en effet ce dont François témoigne éternellement, c'est d'une rencontre du Christ tellement forte qu'elle fit advenir en lui l'Evangile. Il représente pour elle l'espoir permanent d'être enfin chrétien, de vivre l'Evangile « *à la lettre* », mais dans une lettre qui soit pur surgissement de l'Esprit. Au 12 juillet 1943, Julien Green note dans son journal :
« *Toujours préoccupé par cette lecture du livre de Joergensen* (sur saint François d'Assise), *car je vois bien qu'il porte condamnation sur notre façon de vivre à tous. Nous sommes tellement loin de l'Evangile qu'à première vue on ne comprend pas très bien que nous pourrions y revenir* (...) *Depuis quelques jours je me demande si le Christ ne nous a pas offert son Evangile une seconde fois du vivant de saint François. Je sais bien qu'Il nous l'offre tous les jours, à toute heure du jour, mais cette fois-là fut, si je puis dire, une fois particulière, une exhortation plus particulièrement pressante. Le monde, tout le monde chrétien devait suivre. Il n'apparaît pas que cela ait eu lieu.* » [25]
De fait, malgré les remous spectaculaires provoqués par son passage, nous sommes cependant bien forcés de convenir que l'invitation de François n'a pas vraiment été entendue.
Mais qui sait si, demain ?...

Le mémoire de l'Eglise (de l'humanité ?) garde précieusement l'image de *François-investi-par-le-Christ,* afin de se rappeler inlassablement qu'il est une fois arrivé et qu'il reste toujours possible que, dans l'éblouissement d'un amour, l'utopie évangélique devienne réalité.

ignace-étienne motte

24. Mario POMILIO, **Le cinquième évangile,** Paris, Ed. Fayard, 1977, pp. 306-308.
25. J. GREEN, **Journal IV (L'œil de l'ouragan),** Paris, Ed. Plon, 1949, pp. 59-61.

notes pour un cantique

On pourrait être tenté aujourd'hui de faire une lecture immédiate de ce texte si simple et si limpide qu'est le *Cantique des Créatures* : louange naïve et spontanée à Dieu à travers la nature et les éléments ; tout est beau et fraternel, le soleil, la lune, l'air, l'eau, le feu, la terre et même, sur la lancée, la mort corporelle : l'important est de ne pas mourir en état de péché mortel et d'éviter la « seconde mort » pour gagner la vie éternelle. Cette lecture, souvent pratiquée dans le passé, peut même trouver un regain d'actualité si on y ajoute une petite note écologique : l'amour de la nature, des créatures, le soleil et l'eau qui font pousser les fruits, les fleurs et l'herbe par leur propre force créatrice, presque sans intervention de l'homme, et puis François qui parle aux oiseaux, qui apprivoise le loup, qui caresse les cigales, qui ramasse les vers sur le chemin pour qu'ils ne soient pas écrasés par les passants, qui fait porter du miel et du bon vin aux abeilles pour qu'elles ne meurent pas de faim l'hiver, qui fait amitié avec le faucon... et nous voilà en pleine idylle de paradis terrestre. Le XIXe siècle avait déjà mis à la mode ce type de lecture : ce poème qui est un des premiers de la littérature italienne, devait avoir toute la simplicité, toute la spontanéité, toute l'immédiateté de ce qui est à l'origine, de l'enfance ; on en fit donc le fruit d'un être simple, — le « Jongleur de Dieu » — plus ou moins illettré, pur de toute influence culturelle, latine ou étrangère, découvrant avec l'émerveillement du premier homme les beautés de sa campagne ombrienne, et les exprimant dans un langage religieux non moins spontané et ingénu.

Lire ainsi le *Cantique,* c'est le ramener au niveau d'un mauvais livre d'images du style « Saint François raconté aux petits enfants » ou d'une émission de vulgarisation pour quelque chaîne de télévision, le réduire au niveau d'instrument de propagande de nos modes ou le mobiliser au service de l'une de nos causes, fût-ce la plus respectable[1]. C'est refaire sur le *Cantique* l'opération de récupération à laquelle s'est livrée l'Eglise pour ce que Joseph Delteil appelle le mouvement des « françoisiers », pour le distinguer de ce qui s'est appelé le mouvement « franciscain »[2].

1. Le Fonds Mondial pour la Nature a lancé en 1972 une action de sauvegarde des loups des Apennins, qui fut intitulée « Opération Saint François ».
2. Joseph DELTEIL, **François d'Assise,** dans **Œuvres complètes,** Paris, Ed. Grasset, 1961, p. 549.

le cantique, une œuvre puissante

Car le *Cantique des Créatures* ou *de Frère Soleil* n'est pas une œuvre naïve : il vient s'insérer dans un mouvement culturel et religieux complexe et riche, il est produit à un moment donné de l'histoire de François dans ses rapports avec son « Ordre » et avec les pouvoirs religieux et civils et il veut avoir un effet donné dans cet ensemble de rapports sociaux ; il est l'œuvre de la maturité de François, fruit d'une longue et dense expérience de lutte et de souffrance, expression d'une profonde vision mystique du réel en même temps que volonté de le transformer. Il faut se débarrasser radicalement de tout le halo romantique et de tout l'évangélisme niais qui entourent et mutilent encore le *Cantique,* et réaffirmer fortement, comme l'a fait Contini, combien en François étaient « *puissantes et dominantes les valeurs de l'intellect et les décisions de la volonté* », ce qui ne donne que plus de force et de profondeur à son mysticisme.

Essayons donc de relire, à partir de ce que nous savons aujourd'hui du *Cantique* par les textes franciscains et par la critique contemporaine, et en nous contentant de quelques informations et suggestions qui ne visent qu'à éclairer un peu le problème que pose François et à donner envie au lecteur de se plonger dans ces autres textes savoureux de la tradition « françoisienne » que sont le *Speculum perfectionis,* le *Sacrum Commercium,* les *Fioretti* et bien d'autres moins connus dont on trouvera plus loin un exemple avec l'*Histoire de frère Michel*[3].

I. Altissimo, onnipotente, bon Signore,	*I. Très-Haut, Tout-Puissant, Bon Seigneur,*
tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione.	*à toi les louanges, la gloire et l'honneur et toute bénédiction.*
II. A te solo, Altissimo, se confano	*II. A toi seul ô Très-Haut, ils conviennent*
e nullo omo è digno te mentovare.	*et nul homme n'est digne de mentionner ton nom.*

3. Pour le texte du **Cantique,** nous avons repris la version proposée par Vittore BRANCA, « Il Cantico di Frate Sole », in **Archivum Franciscanum Historicum,** XLI, 1948 (publié en novembre 1949).
Pour les autres textes, nous nous sommes référés à la traduction française de **Saint François d'Assise, Documents,** rassemblés et présentés par les PP. Th. DESBONNETS et D. VORREUX OFM., Paris, Editions Franciscaines, 1968.

III. Laudato si, mi Signore, cun tutte le tue creature,
spezialmente messer lo frate Sole,

lo qual è iorno, e allumini noi per lui.

III. Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures,
particulièrement messire frère Soleil
qui donne la lumière à nos yeux le jour.

IV. Ed ello è bello e radiante cun grande splendore :
de te, Altissimo, porta significazione.

IV. Il est beau, rayonnant d'une grande splendeur :
de toi, Très-Haut, il porte le symbole.

V. Laudato si, mi Signore, per sora Luna e le Stelle :
in cielo l'hai formate clarite e preziose e belle.

V. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur Lune et les Etoiles :
au ciel tu les as formées, claires, précieuses et belles.

VI. Laudato si, mi Signore, per frate Vento,
e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo,
per lo quale a le tue creature dai sustentamento.

VI. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Vent
et pour l'Air et le Nuage, le Serein et toute saison
par lesquels à tes créatures tu donnes subsistance.

VII. Laudato si, mi Signore, per sor Aqua,
la quale è molto utile e umile e preziosa e casta.

VII. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur Eau
qui est très utile et humble et précieuse et pure.

VIII. Laudato si, mi Signore, per frate Foco,
per lo quale enn'allumini la nocte :

ed ello è bello e iocundo e robustoso e forte.

VIII. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Feu
par lequel tu éclaires et réchauffes la nuit,
il est beau et joyeux et robuste et fort.

IX. Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre Terra,
la quale ne sostenta e governa,
e produce diversi fructi con coloriti flori et erba.

IX. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la Terre,
qui nous nourrit et qui nous porte,
et produit les divers fruits avec les fleurs colorées et l'herbe.

X. Laudato si, mi Signore, per quelli che perdonano per lo tuo amore
e sostengo infirmitate e tribulazione.

X. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour ceux qui pardonnent par amour pour toi
et supportent maladies et tribulations.

XI. Beati quelli che 'l sosterrano in pace,
ca da te, Altissimo, sirano incoronati.

XI. Bienheureux ceux qui les supporteront dans la paix,
car par toi, Très-Haut, ils seront couronnés.

XII. Laudato si, mi Signore, per sora nostra Morte corporale,
da la quale nullo omo vivente po' scampare.

XII. Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur Mort corporelle
à laquelle nul homme vivant ne peut échapper.

XIII. Guai a quelli che morrano ne le peccata mortali!
Beati quelli che trovarà ne le tue sanctissime voluntati,
ca la morte seconda no li farrà male.

XIII. Malheureux ceux qui mourront en état de péché mortel!
Bienheureux ceux qu'elle trouvera en tes très saintes volontés,
Car la seconde mort ne leur fera pas de mal.

XIV. Laudate e benedicite mi Signore,
e rengraziate e serviteli cun grande umilitate.

XIV. Louez et bénissez mon Seigneur,
remerciez-le et servez-le avec grande humilité.

I

le savoir de françois

François n'était pas un illettré, et le *Cantique de Frère Soleil* n'est pas un texte naïf.

la culture d'un marchand croyant et un peu poète

François était fils de marchand, destiné à être marchand, et il avait reçu la formation intellectuelle nécessaire. Il avait appris à lire et à écrire à l'école paroissiale d'Assise, puis avait acquis des connaissances de base en calcul, poésie et musique ; il connaissait bien le latin et possédait assez bien le français — peut-être le provençal et la langue de l'Ile-de-

France — pour en faire plus tard la langue privilégiée de ses transports mystiques :
« *Voici comment il se comportait quelquefois : la très douce mélodie qui chantait dans son cœur s'exprimait au dehors sur des paroles françaises et ce que Dieu lui murmurait furtivement à l'oreille éclatait en joyeux cantiques français* » (Celano, *Vita* II, 127).

Sa mère, Domina Pica, était d'ailleurs picarde, et c'est dans le foyer familial qu'il avait dû apprendre sa langue, de même qu'il y avait acquis de son père cette culture pratique et technique que recevaient les fils de banquiers et de marchands. Par ailleurs, le psautier liturgique et les Ecritures lui avaient donné une bonne culture religieuse qui inspire ses écrits. Enfin, la poésie lyrique provençale, les chansons de geste et les romans chevaleresques lui étaient sans doute familiers et on en retrouve les traces dans de nombreuses biographies : Pauvreté est sa « Dame », et lui qui voulut être le plus pauvre des *pauperes* et le plus petit des *minores* se compara souvent au *miles,* au chevalier du Christ, c'est-à-dire à l'une des couches sociales les plus opposées au *pauper* (cf. Celano, *Vita* I, 9, 36, 93, 114...) ; à plusieurs reprises, il est même nommé « gonfalonier du Christ » ; dans la *Légende de Pérouse,* 71, il appelle ses frères « *mes chevaliers de la Table Ronde* »[4].

le refus du savoir instrument du pouvoir

Si François combattit aussi rudement les livres et la « *science qui enfle* », ce n'est donc pas par ignorance et par refus systématique de la pensée et de la connaissance. Ce qu'il condamne, c'est la pratique d'un savoir qui apparaît déjà lié à l'exercice du pouvoir et à la possession des richesses. Il déconseillera à ses frères — ou il ne le leur permettra qu'avec réticence, comme ce fut le cas pour Antoine de Padoue (cf. *Lettre* 8) — de s'adonner aux études et à l'enseignement de la théologie, en même temps qu'il manifestera son grand respect pour les théologiens. Car l'important n'est pas de connaître les lettres et d'être savant, mais de vivre selon la pauvreté et l'humilité : « *Que ceux qui ignorent les lettres ne se mettent point en peine de les apprendre ! Mais qu'ils considèrent qu'ils doivent par-dessus tout souhaiter d'avoir l'Esprit du Seigneur et de le laisser agir en eux* »

4. On verra plus loin que frère Michel n'était pas non plus un illettré : non seulement il connaissait bien les Ecritures, mais il était capable de soutenir une discussion théologique sur les décrétales des papes concernant la pauvreté, sur Thomas d'Aquin, sur les conditions de validité des sacrements, etc.

(*2e Règle* 10, 8). Les frères qui savent lire auront droit à posséder un psautier et « *les livres nécessaires à la récitation de l'Office* », s'ils sont clercs ; ceux qui ne savent pas lire ne pourront avoir aucun livre (*1re Règle* 3, 7). Il n'y a pas chez François un anti-intellectualisme de principe ; il constate simplement que, dans les faits, *hic et nunc,* être savant et posséder des livres vous classe parmi les riches et les hommes de pouvoir, et non parmi les pauvres, de même qu'il est incompatible d'être prêtre et pauvre ; et François n'acceptera le diaconat que par obéissance, parce que le Pape le lui impose. Le refus de François ne va qu'au savoir de classe, comme instrument de pouvoir et d'oppression, à un savoir de classe, dirions-nous aujourd'hui. Et il sait que le savoir devient un moyen de domination lorsque ceux qui le répandent ne conforment pas leur vie à leurs propres paroles, lorsque ceux qui prêchent l'Evangile ne le vivent pas ; lorsqu'il y a ainsi séparation entre le savoir et la pratique, le savoir devient mort et diabolique [5].

non pas lecture naïve mais autre lecture de l'évangile

C'est ainsi qu'il faut interpréter les appels de François à prendre l'Evangile « *à la lettre* », « *sans glose* » : non pas comme un retour à une immédiateté de l'Evangile, à une lecture sans grille, sans choix, sans discernement, — une soumission passive à la lettre —, mais comme une réaction, dans une situation donnée, à une autre lecture de l'Evangile, celle qui est pratiquée selon la grille de la bourgeoisie et d'un clergé soumis aux pouvoirs et à leur idéologie. « *Sans glose* » n'est pas la manifestation d'une naïveté, mais d'un discernement, d'un choix, — d'un choix non pas théorique, mais pratique, à la fois théorique et pratique : celui de *vivre* d'abord, et de prêcher ensuite, la totale pauvreté du Christ dans un monde qui commence à adorer l'argent.

« *Quand saint François entendit que les disciples du Christ ne doivent posséder ni or ni argent ni monnaie, qu'ils ne doivent emporter pour la route ni bourse ni besace ni pain ni bâton, qu'ils ne doivent avoir ni chaussures ni deux tuniques, qu'ils doivent prêcher le Royaume de Dieu*

5. « L'Apôtre dit : La lettre tue, mais l'esprit fait vivre.
La lettre tue ceux qui ne veulent apprendre et expliquer que des mots et cela uniquement pour paraître plus savants que les autres et pouvoir acquérir de grandes richesses dont ils feront profiter leurs parents et amis.
La lettre tue les religieux qui ne veulent pas suivre l'esprit de la Sainte Ecriture, mais qui s'en tiennent uniquement aux mots dont ils transmettent aux autres l'interprétation » (François, **Admonitions** 7, 1-3 ; cf. 5, 5-7, sur le possible caractère démoniaque du savoir).

et la pénitence, transporté aussitôt de joie dans l'Esprit-Saint, "Voilà ce que je veux, s'écria-t-il, voilà ce que je cherche, ce que, du plus profond de mon cœur, je brûle d'accomplir". » (Celano, *Vita* I, 22).
Et dans la masse des textes bibliques — qu'il connaît bien : un grand nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont cités dans ses écrits[7] —, il choisit ; un livre à lui seul est plus cité que tous ceux de l'Ancien Testament, les *Psaumes.*

II

le cantique : loin du spontanéisme, un texte composé

Le *Cantique de Frère Soleil* est le fruit de ce choix fondamental de lecture vivante, vitale. Il s'inscrit dans la ligne des textes de louange, psaumes et cantiques liturgiques ; les biographies emploient à son propos les deux mots de *canticum* et de *laudes.* Il en a le rythme, versets et hémistiches ; on y retrouve tout le jeu des rimes et des assonances ou consonances des psaumes latins (on utilisait alors le texte latin de la Bible, la Vulgate). Nous possédons plusieurs autres textes de François construits sur le même modèle et tout indique que c'était sa forme privilégiée d'expression liturgique : *Louanges du Seigneur, Salutations des Vertus, Louanges de Dieu pour frère Léon* (cf. *Documents,* pp. 161 sv.). Les biographies indiquent aussi que ces louanges, et tout particulièrement le *Cantique,* étaient destinées à être chantées, et c'est probablement aux règles du chant grégorien que s'est adapté le texte poétique :
« S'étant assis, il réfléchit quelque temps. Il dit ensuite : "Très Haut, Tout-Puissant et Bon Seigneur, etc., composa la mélodie de ces paroles et l'enseigna à ses compagnons pour qu'ils la récitent et la chantent. Son âme

6. On lira le savoureux récit que fait DELTEIL de cette scène (**op. cit.,** pp. 585 sv.). La réaction d'inquiétude puis d'affolement du prêtre à l'idée qu'on pourrait prendre à la lettre ces textes qu'il vient de lire (Mt 10, 9 sv. ; cf. aussi Mt 20, 21) est sans doute une vision éclairante de la réalité d'alors : « Tu es fou... ce sont là des images, une espèce de rhapsodie... » !
7. Une étude systématique des citations scripturaires des écrits de François serait certainement fructueuse. L'édition des **Documents** donne un index utile, déjà significatif, y compris par les absences : aucune citation des livres historiques de l'Ancien Testament (sauf Tobie); tout le Pentateuque, tous les livres poétiques et sapientiaux (sauf... le Cantique des Cantiques, le plus françoisien de tous et qui inspire tout le **Sacrum Commercium !)** et six des livres prophétiques. Parmi les psaumes qui inspirent directement le **Cantique,** le psaume 148 et le Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise (Dn 3, 51 sv.).

y trouva tant de douceur et de réconfort qu'il voulut envoyer le frère Pacifique, qui dans le monde était appelé « le roi des vers » et qui avait été maître de chant d'une cour. Il voulut lui confier quelques frères bons et de profonde spiritualité pour qu'ils parcourent le monde avec lui en prêchant et chantant les louanges du Seigneur. Il disait en effet qu'il voulait que celui d'entre eux qui saurait le mieux prêcher au peuple le fasse, après le sermon tous chanteraient ensemble les louanges du Seigneur comme des jongleurs de Dieu » (*Speculum,* 100).

Ainsi le *Cantique* aurait été un peu comme l'hymne de l'Ordre, destiné à être chanté en public, devant le peuple comme devant les puissants.

la tradition poétique des laudes

Le choix de la « laude » comme texte liturgique privilégié prenait un sens encore plus précis entre le XIIe et le XIIIe siècle. D'origine liturgique (Office canonique de l'aube, première heure canoniale) [8], les « laudes » deviennent plus tard les interpolations du *Gloria* ou d'autres textes canoniques, c'est-à-dire les oraisons librement improvisées par la communauté, qui seront ensuites écrites et peu à peu fixées ; et les laïcs qui formèrent des confréries pour honorer la Vierge s'appelèrent précisément « *laudantes* ». On a des traces de ces associations dès le XIe siècle, dans des milieux souvent très proches des Spirituels, en Ombrie ou dans les Marches. Ce genre littéraire représentait donc quelque chose de révolutionnaire, à la fois par son contenu spirituel et mystique, et par son caractère laïque et populaire, forme liturgique élaborée par le peuple à la fois à l'intérieur de l'ordre liturgique officiel et contre lui. Le texte de François s'inscrit dans ce mouvement à ses débuts ; il est par ailleurs la seule œuvre de François dont nous soit parvenu un texte en langue vulgaire — celle du peuple — et non en latin — langue des clercs et des doctes. Il s'agit donc ici d'un genre littéraire précis, dont le modèle était préexistant dans les formes liturgiques de ce temps, et délibérément choisi par François pour être l'expression même de son Ordre et la base de sa prédication.

Une analyse stylistique du texte laisserait clairement apparaître d'autres influences culturelles, comme celle du *cursus, de la prose rimée latine,*

8. Les « Laudes » étaient dans la liturgie des psaumes de louange, scandés sur les mots **Lauda** ou **Laudate** (cf. Ps. 117, 135, 148, 150). A propos du **Gloria,** cf. J.A. JUNGMANN, **Missarum Solemnia,** t. II, Paris, Ed. Aubier 1964, pp. 103 sv.

dont les règles avaient été fixées par Isidore de Séville[9]. La lecture du texte italien permet aussi de voir — mieux que la traduction — combien le texte est composé. Il y a par exemple une parfaite symétrie entre le premier et le dernier verset : hémistiches de 12 et 18 syllabes, le premier de chaque verset se terminant par le mot *Signore,* le second étant marqué par des rimes (*Signore/Onore*) ou par des assonances intérieures (*rengraziate/umilitate*) ; et cette symétrie souligne le cadrage du texte entre un moment initial de contemplation et d'oraison (*louez et bénissez*) et un moment final d'action et d'engagement humain (*remerciez et servez*). On notera aussi la progression du Soleil à la Terre, avec une alternance d'élément masculin et d'élément féminin (soleil/lune, vent/eau, feu/terre).

Notre propos n'est pas ici de faire cette analyse ; nous voulions seulement souligner combien ce texte s'enracinait dans une tradition culturelle, et combien il exprimait un choix culturel et stylistique dans le matériau disponible, lourd d'implications religieuses, sociales et politiques.

III

en passant par l'alverne : de la trahison des frères à l'écriture du cantique

Les conditions dans lesquelles est produit le *Cantique* permettent d'éclairer la signification de ce choix. Ce n'est que tardivement que les biographies de François fournissent un texte complet du *Cantique :* Celano et Bonaventure y font allusion (ce dernier avec une grande discrétion) : la *Légende de Pérouse* (probablement datable vers 1246-1250) n'en cite que deux laisses, sur la mort et sur la réconciliation ; il faut attendre le *Speculum perfectionis* pour avoir un texte intégral, c'est-à-dire sans doute vers 1318. Rien d'étonnant que l'on n'ait pas éprouvé plus tôt le besoin d'écrire un texte qui était connu de tous et qui faisait partie d'une tradition orale bien établie ; mais il est significatif que le texte soit écrit au moment où l'Eglise prononce la condamnation des Spirituels.

Mais la composition même du *Speculum* mérite d'être analysée. L'œuvre s'ouvre par un préambule rapportant l'opposition, qui se manifeste dans l'Ordre franciscain dès les années 1220, contre la règle de pauvreté établie

9. Nous renvoyons sur ce point aux remarques importantes et aux références bibliographiques données par V. BRANCA, **op. cit.**, pp. 62 sv., ainsi qu'à son analyse des caractères spécifiques de la langue vulgaire utilisée par François, elle aussi culturellement marquée.

par François. En 1221, les ministres de l'Ordre (les « provinciaux »), apprenant que François préparait une nouvelle Règle, vont trouver frère Elie, vicaire de François, et lui demandent d'intervenir en faveur d'un adoucissement.

« *Que veulent ces frères ?* », demanda François en voyant arriver la délégation ; Elie répondit : « *Ce sont des ministres qui ont appris que tu établis une nouvelle Règle, craignant que tu ne la fasses trop dure, ils disent et protestent qu'ils ne veulent pas y être astreints et que tu la fasses pour toi et non pour eux* ». Alors saint François tourna son visage vers le ciel et parla ainsi au Christ : « *Seigneur, ne t'avais-je pas bien dit qu'ils ne me croiraient pas ?* ». Et la réponse du Christ tombe, cinglante pour les ministres qui s'en vont remplis de confusion : « *François, rien n'est de toi dans la Règle, tout ce qui s'y trouve est de moi ; je veux que cette Règle soit observée à la lettre, à la lettre, sans commentaire, sans commentaire, sans commentaire* » (*Speculum*, 1).

Suit une première partie intitulée « *De la pauvreté parfaite* », comportant vingt-cinq chapitres, tous centrés sur l'exigence françoisienne de pauvreté et sur les contestations qu'elle suscite parmi les frères ; au centre, chapitre 13, le rappel de la thèse que l'Eglise est en train de condamner comme hérétique : « *Comment le Christ lui révéla qu'il ne voulait pas que les frères possèdent quoi que ce soit en commun ou en particulier* ». Le chapitre commence par ces mots : « *Comme les ministres essayaient de persuader saint François de laisser quelques possessions aux frères, au moins en commun...* ».

l'évangile trahi

Commencé par le récit de la trahison des ministres de l'Ordre, le *Speculum* se termine par le *Cantique* : on en trouve le texte complet au chapitre 120, le chapitre 123 cite à nouveau le verset sur la mort, et l'œuvre se conclut au chapitre 124 par le récit de la mort de François. Il ne nous semble donc pas que ce soit une sollicitation excessive du texte que de mettre en rapport la trahison de l'idéal de pauvreté par les frères et le texte du *Cantique*. Le rapport est confirmé par l'expérience même de François.

En 1219, François est en Orient pour tenter d'opposer son programme évangélique de comportement avec les musulmans à la politique de croisade et de violence prêchée par l'Eglise contre ces « chiens », cette

« race impie », etc.[10]. C'est après son retour qu'il recevra les stigmates sur l'Alverne où il s'était retiré pour lancer à l'Occident et à l'Eglise un solennel avertissement de revenir à une annonce de l'Evangile selon l'esprit des Béatitudes ; le rapport a souvent été fait entre le choc que reçoit François de son échec face à la violence de la politique théocratique et à la dégénérescence de la croisade en conquête politique et en commerce, et son association à la passion du Christ par les stigmates[11].

la pauvreté reniée

Mais François doit faire face à une autre mise en cause. Débarqué à Venise en 1220, il a la surprise de trouver les frères de Bologne installés dans un couvent splendide, se livrant au travail intellectuel. Il fait vider le couvent, lance une malédiction contre le provincial, dépose tous les vicaires, nomme Pierre de Catane ministre général, renonçant lui-même au généralat pour aller préparer une nouvelle Règle[12] qui fut présentée au chapitre général de 1221 et commença sans doute à cristalliser les oppositions qui contraignirent François à rédiger une autre Règle, déjà assouplie, qui sera approuvée en 1223 par le pape.

C'est face à ce double échec que François se retire alors sur l'Alverne, la montagne « où il fait froid », dont les fissures et les crevasses des rochers s'étaient formées, selon la légende, à l'heure de la Passion du Christ, quand les pierres se brisèrent[13]. Et là, la Passion se renouvelle littéralement ; François vaincu par les nouveaux pharisiens, les prêtres et les scribes, choisit de s'identifier totalement, dans son corps même, au Christ

10. A son retour d'Orient, François consacrera tout le chapitre 16 de la **Règle** de 1221 à des recommandations « aux frères qui vont chez les Sarrasins » : c'est le contraire même d'un esprit de croisade et de conversion par la force.
11. Cf. par exemple Ernesto BALDUCCI, dans **Francesco e altro,** Borla, 1977, p. 137.
12. J. Delteil écrit que « la première nouvelle qu'il apprend à son arrivée, c'est qu'on a « perdu la Règle », la **Regula prima** de 1220 (si bien perdue, si adroitement perdue qu'on ne l'a jamais plus retrouvée). Perdre la Règle, perdre la tête... Chacun maintenant en prend à son aise » **(op. cit.,** pp. 645-646). Il est vrai que la première rédaction de la Règle, élaborée vers 1209, et approuvée oralement par le pape, a été perdue. François fait allusion à cette Règle dans son Testament : exigence de la pauvreté absolue, rien de plus. Mais nous n'avons trouvé aucune preuve que cette Règle ait été « perdue » pendant le voyage de François en Orient, bien que le fait soit vraisemblable.
13. Cf. Mt 27, 51. La légende est rapportée par la **Deuxième Considération sur les Stigmates (Documents, op. cit.,** p. 1338), et reprise par Dante, **Enfer,** XII, 31-45 et XXI, 106-114.

renié par ses fidèles, et il reçoit dans son corps les signes de la crucifixion, ces stigmates que Delteil appelle d'un très beau mot les « *plaies de soudure entre François et Jésus* »[14], première réponse de François à ceux qui ont déjà temporellement, politiquement, gagné la partie dans son Ordre et dans l'Eglise.
Le *Cantique* sera écrit après une seconde réponse. En 1225, revenu de l'Alverne, il se retire à Saint-Damien ; horriblement tourmenté par la maladie, ne pouvant plus supporter la lumière du jour ni celle du feu, il reçoit « en esprit » la *Certificatio,* l'assurance qu'il est dans la vérité et que le Royaume de Dieu lui est assuré. Alors, dit-il, « *pour la gloire du Seigneur, notre consolation et l'édification du prochain, je veux donc composer une nouvelle "Louange des créatures du Seigneur" dont nous nous servons tous les jours et sans lesquelles nous ne pouvons vivre et dans lesquelles le genre humain offense le Créateur* » (*Speculum,* 100).

IV

la stratégie d'un temps de crise : contre le pouvoir, un corps et une symbolique

Revenons maintenant au texte du *Cantique.* François a renoncé à affronter directement le pouvoir, religieux et politique ; vaincu en Orient, vaincu dans son Ordre même, sachant que l'évolution est désormais inéluctable, et que son programme sera ou récupéré ou écarté, il ne renonce pas à la lutte, mais il choisit une autre stratégie qui consiste à accepter formellement le pouvoir et à s'y soumettre, mais à le nier radicalement, et sans riposte possible, en vivant la *Règle* dans son corps même, en faisant de son corps une perfection de dépouillement et de pauvreté totale, jusqu'à le rendre inaccessible aux atteintes du pouvoir dont les tenants n'auront pour ultime ressource que de se disputer son cadavre pour en faire une exploitation politique, en attendant d'en faire du commerce[15]. Le *Cantique* est l'expression littéraire, comme la théorie de cette stratégie.

14. J. DELTEIL, **op. cit.,** p. 666.
15. « Comme il était couché, malade, au palais épiscopal d'Assise et que la main du Seigneur semblait s'appesantir sur lui plus lourdement que d'habitude, le peuple d'Assise se mit à craindre que, s'il mourait de nuit, les frères n'enlèvent son saint corps et ne l'emportent dans une autre ville. Ils décidèrent que chaque nuit des hommes monteraient bonne garde tout autour des murs du palais » (**Speculum**, 121). Le peuple ou le pouvoir... ? Il y eut en effet des échauffourées avec les soldats venus d'une cité voisine pour s'approprier de si précieuses reliques.

Affirmant Dieu comme l'alpha et l'oméga (*Altissimo, Onnipotente*), il déplace dès l'abord radicalement la question du pouvoir. Dieu seul est pouvoir et bonté réunis ; François a fait l'expérience que ces deux termes sont antithétiques dans la société de son temps ; à Dieu seul doivent donc aller toute louange, toute gloire et tout honneur. Mais vraiment à lui seul ; aucun homme, aucun — fût-il podestat, empereur ou pape — n'est digne de mentionner son nom ; aucun « pouvoir » terrestre n'est digne de recevoir louange, gloire, etc. Cette reconnaissance que le vrai pouvoir est ailleurs, ce renoncement radical à tout pouvoir, cette contestation radicale de tout pouvoir vont conditionner tout changement des rapports sociaux auquel appelle la fin du texte.

dans le vide de tout pouvoir, la fraternité possible

C'est ce vide de pouvoir qui rend alors possible une fraternelle réconciliation avec tous les éléments de l'univers ; réconciliation de l'homme avec la nature — ce « corps non organique de l'homme » —, réconciliation de l'homme avec son propre corps organique, au point que la mort même peut en être célébrée, réconciliation des hommes entre eux, et, pourrait-on ajouter, réconciliation de l'homme et de la femme, s'il est vrai que vient s'inscrire en filigrane dans les étoiles et dans l'eau le visage de sœur Claire, auprès de qui, à Saint-Damien, François composa le *Cantique*[16], et s'il est vrai que le *Cantique* entremêle tout au long le masculin et le féminin.

Nous sommes un peu face à une remontée de la Genèse vers le paradis terrestre d'avant le péché, bien plus, jusqu'à un temps où il n'y aurait même pas eu domination de l'homme sur la nature, pas de possession, mais un rapport entièrement fraternel et égal entre l'homme et les éléments[17]. Au pouvoir vainqueur, François oppose désormais une nouvelle symbolique comme référence possible d'une nouvelle lutte.

16. Le rapprochement est suggéré dans l'ouvrage de Eloi LECLERC, **Le Cantique des Créatures ou les symboles de l'union**, Paris, Ed. Fayard, 1970. pp. 101 sv. Pleine de notations très fines, cette psychanalyse du **Cantique** a un peu l'inconvénient de faire passer François dans la grille préétablie de Jung et de Bachelard, dans une perspective qui passe trop sous silence le contexte historique de lutte et de domination au sein duquel naît le cri de réconciliation du **Cantique.**

17. Cette utopie est d'autant plus remarquable qu'elle est produite en un temps où la note dominante de l'ascétisme était plutôt pessimiste, marquée par un refus du monde considéré comme lieu obscur et terrifiant du mal... Le **De Contemptu Mundi** d'Innocent III (1160-1216) représente assez bien cette mystique

S'il en est ainsi, cela signifie que le *Cantique* n'est pas une louange de ce qui est, une extase contemplative devant la nature d'aujourd'hui, mais qu'il fonctionne comme utopie, comme évocation de ce qu'il s'agit de créer par une autre pratique sociale, de pardon et de paix, de pauvreté et d'humilité, et non plus de pouvoir et d'appropriation, comme paradis à faire et non comme contemplation nostalgique d'un paradis perdu.

La force sociale de cette utopie se révéla telle qu'elle poussa, nous disent les chroniqueurs, le podestat et l'évêque d'Assise à se réconcilier, à la stupéfaction des frères (cf. *Speculum,* 101). Dans une situation où l'affrontement direct au pouvoir s'était révélé impossible, un mysticisme utopique s'avérait politiquement opératoire.

Il pourra paraître déplacé de parler ainsi de « stratégie » évangélique à ceux pour qui le mot n'est recevable qu'appliqué à l'art de la guerre. Et pourtant tout permet de penser que François a été conscient jusqu'au bout d'être une composante du rapport de forces, religieux et politique, qui caractérisait son temps. Il se savait persécuté au sein même de son Eglise, et il choisit sereinement de ne pas s'opposer directement au pouvoir, mais de fournir à ses frères et aux hommes un autre modèle de vie, qu'il appelle avec force à partager sans compromis[18], semant ainsi une

qui se résume en des formules comme celle-ci : « L'homme est pourriture, et le ver est le fils de l'homme »... « Quel père sordide, quelle mère sordide, et quels frères abominables ! ». Comme l'a remarqué LEVASTI (**Mystique du XIIIe siècle et du XIVe siècle,** Milan, 1960), Innocent III fut un pape d'autant plus dominateur et théocratique en politique qu'il pratiqua un ascétisme négatif et un mépris du monde en opposition à la mystique joyeuse et à la louange du monde chez François. Innocent III reconnaîtra d'ailleurs l'action de François pour des raisons plus politiques et institutionnelles que religieuses et évangéliques. On opposera aussi à François des textes, nés également dans le sillon franciscain, comme le **Dies irae** (peut-être de Celano) ou plus tard l'**Imitation de Jésus-Christ** de Thomas de Kempis... où la joie est loin de l'emporter.

18. Cf. **Testament :** « Le Seigneur m'a donné et me donne encore, à cause de leur caractère sacerdotal, une si grande foi envers les prêtres qui vivent selon la règle de la sainte Eglise romaine que, même s'ils me persécutaient, c'est quand même à eux que je veux avoir recours » (6) ; et, à la fin, après le rappel de la règle de pauvreté totale : « A tous mes frères, clercs et laïcs, je prescris fermement, en vertu de l'obéissance, de ne faire de gloses ni sur la Règle ni sur ces paroles... De même que le Seigneur m'a donné de dire et d'écrire la Règle et ces paroles purement et simplement, ainsi, simplement et sans glose, vous devez les comprendre et les mettre en pratique jusqu'aux derniers détails par de saintes actions » (38-39).
Le tragique de l'échec et de la persécution laisse encore sa trace dans le ton et les références apocalyptiques des deux dernières laisses du Cantique (Ap. 2, 11 et 20, 6).

redoutable contradiction. Il s'agit bien d'une option stratégique ; les circonstances lui laissaient certes une étroite marge de choix : se soumettre au courant dominant de laxisme et d'adaptation à la société marchande, fût-ce par le silence complet, ou trouver un moyen de poursuivre la lutte. Refusant la rupture avec l'institution, il ne lui reste que ce programme d'opposition au niveau de la symbolique dont le *Cantique* est l'expression la plus pure.

V

des fruits inattendus ?

Il est vrai que l'Inquisition eut assez vite raison de la force contestataire de ce mysticisme et de ce dépouillement, comme en témoigne l'*Histoire de frère Michel*. Il est vrai aussi que l'idéologie bourgeoise récupéra assez vite cette louange des créatures dans une perspective humaniste qui s'affirmera peu à peu dès les XIIIe et XIVe siècles, pour s'épanouir dans la Renaissance. R. Morghen a montré de façon très convaincante comment le franciscanisme a été en fin de compte l'idéologie religieuse qui permit la transition entre le Moyen Age féodal et le nouveau monde bourgeois qui se développe à partir du XIIIe siècle. C'est paradoxalement la prédication franciscaine qui permettra de récupérer ou de liquider les derniers ferments d'hérésie, jusqu'au XVe siècle, en même temps qu'elle diffusera de nouvelles formes de dévotion, d'art, de pensée et de pratique plus adaptées aux nouveaux rapports sociaux : Dieu était réconcilié avec la nature, avec la vie humaine ; la conciliation était possible entre un christianisme ainsi renouvelé et le libre développement de la civilisation humaine qui cessait d'être le « négatif » du monde céleste. « *La religion franciscaine fut la médiation du passage* »[19], surtout au niveau des masses populaires que les prédicateurs franciscains contribuèrent fortement à intégrer à la nouvelle société, par leur réformisme social et par la manifestation de dévotions populaires (culte de la Vierge, du nom de Jésus, de la Crêche, pratique du Chemin de Croix, etc.). De même, leur capacité à accepter la différence, voire à la reconnaître, comme François avait su

19. R. MORGHEN, « Franciscanisme et Renaissance », dans le compte rendu de la Rencontre du Centre d'Etudes sur la spiritualité médiévale de 1957, **Jacopone e il suo tempo**, Todi, 1959, p. 35. On notera sa très suggestive comparaison entre les églises de Chartres et de Saint-François à Assise.

reconnaître l'humanité des Sarrasins au lieu de les combattre, fit paradoxalement des frères franciscains de remarquables ambassadeurs du pape auprès des nations non chrétiennes, et des précurseurs des missions [20].

Fruits inattendus du *Cantique du Frère Soleil !* Inattendus ?...

jean guichard

20. Cf. par exemple la très curieuse **Histoire des Mongols,** de JEAN DE PLAN CARPIN, franciscain envoyé par Innocent IV dans l'Empire tartare de 1245 à 1247 (Paris, Editions franciscaines, 1961).

absolution pour une auréole

De tous les saints, le moins conforme au portrait-robot qu'on se fait d'eux, et celui que l'on perçoit spontanément comme le plus « chrétien » : le plus ressemblant à l'Unique... Ce paradoxe n'est que le premier d'une longue chaîne, d'autant plus déconcertante qu'à en éluder un terme, on brouille l'image de François, le petit Pauvre d'Assise, le jongleur de Dieu, le stigmatisé de l'Alverne. La Passion du Christ lui est entrée si avant dans le corps et dans le cœur qu'elle finit par imprimer ses traces dans sa chair, aussi naturellement que l'arbre à l'automne finit par s'exprimer en ses fruits, au prix de toutes les rosées du printemps, des étreintes torrides du grand soleil de l'été triomphant, des vents et des orages qui l'ont blessé au long des saisons. Le secret de cette réussite que conditionne à nos yeux éblouis une étrange et complexe alchimie est tout simple, il tient en un mot : l'Evangile. Mais non pas transformé en objet d'investigation curieuse, tenu à distance par notre regard détaché et gourmand : l'Evangile vécu, l'Evangile dans lequel on se jette, follement, à corps perdu, tout le reste, inutile, jeté par-dessus bord, oublié — comme les amoureux savent le faire de ce qui n'est pas leur amour. Celui de François, c'est Jésus — crucifié. Voilà pourquoi il réinvente sans cesse l'Evangile, en le vivant pour de bon, tout simplement, tout « bêtement » : à la lettre — donc selon l'Esprit : « Inventez, inventez la vie éternelle aujourd'hui, ce matin même... ».

Il est des saints auxquels on pardonne l'auréole dont on les a couronnés tant elle les défigure peu. Ce ne seront jamais des saints solennels. Le label officiel de sainteté n'est pas arrivé à figer leurs traits. Ils échappent aux bandelettes de la canonisation. François d'Assise est de ceux-là. Ce n'est pas un saint pour spécialistes, ce n'est même pas un saint pour religieux. C'est un saint pour tous. La piété populaire l'a entouré d'une tendresse naïve qui ne manque pas d'humour et il est arrivé même à échapper aux mains indiscrètes des disciples empressés à le vénérer et à se l'approprier. Bref, c'est un saint vivant, un vrai saint.

nelly beaupère

un saint vivant

Il s'en est fallu sans doute de peu que sa trace se perde au milieu de celle des « hérétiques ». Une vraie chance pour nous. S'il n'avait été canonisé, que saurions-nous de lui ? Sans cette distinction, connaîtrions-nous encore aujourd'hui celui qui refusait d'être un notable et qui disait : « Pour moi, je ne veux qu'un seul privilège, c'est de n'en jamais recevoir des hommes » ? François d'Assise serait devenu le prétexte de thèses érudites et ne dépasserait pas le cercle restreint d'une élite intellectuelle. La canonisation et la tradition de l'Eglise ont donc parfois du bon.

Et pourtant, s'il est à l'honneur de l'Eglise — à sa perspicacité sans doute aussi, mais je laisse à d'autres le soin de le dire — d'avoir su reconnaître le petit Pauvre, on ne peut qu'être stupéfait devant tant d'inconscience... Certes, on utilise François, mais on ne peut pas faire servir ce diable d'homme à n'importe quoi ! On compte sans doute toujours sur un frère Elie, garde-fou indispensable... Mais, frère Elie, qui s'en soucie ? Le cœur va tout droit à François... et à François l'intrépide. Canoniser François, c'est reconnaître à la folie un droit de séjour, c'est introduire le loup dans la bergerie, c'est admettre que l'Evangile est un poème à créer sans cesse et non un sermon du dimanche... On reste sans voix... Alors l'Evangile peut donc être autre chose qu'une croyance bien adaptée au monde, un ensemble de formules inoffensives, une mine à slogans de toute obédience, une réserve inépuisable de panneaux indicateurs pour les diplomaties papales et épiscopales ?... On se reprend à espérer... et à rire de bon cœur. Quel bon tour joué — bien spirituel — à ceux qui veulent durer au maximum, pour le plus grand bien de l'Eglise, il va sans dire ! Ce sont eux qui l'ont canonisé, lui qui ne savait ni calculer, ni ménager l'avenir, ni parler crises ou après-crises des mœurs, de la foi, des vocations, et j'en passe, ni examiner les traces d'un renouveau du christianisme. Lui n'avait qu'un amour fou au cœur et tout l'univers, devant lui, s'allumait, brûlant, transparent et pur comme un brasier.

un homme dangereux

Oui, cet homme est dangereux. Qu'il le reste ! Car il est de ceux qui nous empêchent de désespérer. Comment résister à l'énorme marée de la médiocrité ? Sans amertume ? Sans mépris ? Sans durcissement du cœur ? Comment ne pas périr d'asphyxie ou d'enlisement ? Comment chanter, danser, ne se prendre ni au sérieux ni au tragique et, même touché à mort, se contenter souvent d'un sourire devant la solennelle bêtise qui se dresse

comme une respectable institution ? Avec François, l'Evangile est vraiment l'espérance d'une autre vie. L'Evangile insolite, sans la dose mortelle d'anesthésiques dont on le charge. L'Evangile qui rend vivant. L'Evangile de Jésus. L'Evangile de François qui n'en voulut pas d'autre. Ce n'est pas si souvent que l'on rencontre des vivants, et des vivants capables de ressusciter les morts que nous sommes tous. François nous donne de l'air et un espace, à nous qui étouffons... Il nous donne au moins le désir de respirer dans l'irrespirable. Il nous donne la tentation d'être vivant, vivant d'une vie forte, intense, la vie éternelle, pour tout dire... la vie ni toute faite ni bien balisée mais à faire surgir de la mort chaque matin !

l'imagination en liesse

Avec François, c'est l'imagination en liesse, l'invention aux commandes... l'invention non pas pour être efficace, mais pour être « plus petit », non pas « le plus petit », ce qui pourrait être encore un bel idéal de perfection, « plus petit » seulement, un « frère plus petit ». « Jamais nous ne devons désirer être au-dessus des autres », disait François. Voilà qui est peu sérieux ! L'échelle sociale se grimpe, chacun le sait, et on court après la réussite, la popularité, les honneurs. François, lui, ne rêve pas d'élévation mais d'enfouissement. Sa place n'est pas à la table des grands mais aux pieds d'un condamné... Dérisoire, cette inadaptation au monde ! Eh bien oui, François ne cherche ni à s'adapter ni à adapter l'Evangile au monde. Il sera donc un fou. C'est la seule science désirable, pense-t-il d'ailleurs, et il n'y a pas grand risque à ce qu'on se précipite pour en être le lauréat. François : un fou de Dieu. Cette folie le fait frémir de joie et de douleur, le jette dans les bras d'un lépreux ou du Crucifié, l'appelle au fond des grottes ou des forêts pour épeler des heures, des jours, des nuits le nom de celui qu'il aime. François est amoureux et tout le reste est littérature. S'il invente sa vie et l'Evangile dans sa vie, c'est qu'il est amoureux. On ne peut pas inventer sans être amoureux ou alors quelle contrefaçon triste et pesante ! Le contraire de l'invention : la prison d'un système. François sera donc le nomade de l'Evangile, guère tenté de s'inscrire aux circuits touristiques autorisés et organisés par les modes philosophiques, théologiques ou liturgiques du moment.

l'évangile, non à conserver, mais à prodiguer

« L'Evangile sans glose », disait François. C'est tout simple, c'est si simple qu'il y manque un peu de sérieux. Cela ne fait pas très religieux, une règle

de ce genre. C'est à la portée de n'importe qui et chacun sait que les religieux ne sont pas le tout-venant. On pressera alors François : qu'il dise autre chose, moins simple, moins fou, qu'il fasse comme les autres, les grands prédécesseurs, les saints fondateurs d'Ordre. Mais François ne voit vraiment rien d'autre à dire : c'est l'Evangile, l'Evangile sans glose et l'Evangile adressé à toute la terre, « à tous les chrétiens, religieux, clercs, laïques, hommes et femmes, à tous ceux qui habitent le monde entier » et pourquoi pas aux oiseaux ou aux loups ! A tous sans distinction ! L'Evangile n'est pas à conserver mais à prodiguer. Notre grand souci ferait sourire François et son sourire dégonflerait peut-être nos boursouflures d'exégètes, linguistes, disciples de Lacan, d'Althusser, de telle ou telle sommité, il n'en manque jamais. Quelle est votre grille de lecture ? Avec quels verres lisez-vous l'Evangile ? et on regarde avec une condescendance apitoyée le naïf qui ne sait même pas qu'en lisant l'Evangile, il fait fonctionner des grilles. Quel plaisir de faire des schémas et de voir circuler les sens ! L'Evangile pâture des esthètes... ou des leaders de toute race, nouvelles bêtes de proie dans l'arène où chacun doit figurer en tenue de rigueur, avec la pourpre, la drapeau rouge ou l'immaculé de la transcendance spirituelle... L'Evangile assassiné... et François se doutait qu'en ce domaine il faut moins se défier des brigands que des clercs, ces « demi-savants », « s'ils ne savent exceller que dans les livres et non dans l'amour, la pauvreté et l'humilité ». François n'emprisonne pas l'Evangile, ne le tient pas à la merci de sa connaissance ou de ses projets. C'est plutôt l'Evangile qui va le faire naître, le comprendre et l'emporter toujours au-delà de lui-même. François s'invente grâce à l'Evangile qui, ouragan ou brise, balaie tout ce qui dans sa vie se fait poids, poids d'une mémoire, d'une tradition, d'une culture, d'une morale, poids du passé. L'Evangile le met en marche, en aventure et en joie ; et le voici gambadant sur les routes, accordant pour accompagner le chant bouillonnant de son cœur deux bouts de bois en guise de violon, gaspillant tout, ses talents, son bonheur, ses richesses, sa réputation... ; ou bien le voici, séduit, fasciné, imobile, le corps et l'âme aspirés dans le silence de l'adoration... ; ou bien encore le voici pleurant des larmes d'amour parce que l'Amour n'est pas aimé. Oui, un fou. L'Evangile accorde sa vie comme un musicien son instrument. Des camarades le rejoignent... aussi fous que lui, et puis d'autres un peu moins... et eux, ils ont des idées, des projets d'avenir. Ils savent planifier la Bonne Nouvelle, organiser les réunions, asseoir une communauté... Tant qu'à accepter n'importe qui comme frère, mieux vaudrait les brigands, pensait François. Car il se méfiait du savoir... non

de l'intelligence... A la question qui impressionne et paralyse : « d'où parlez-vous ? », lui ne pouvait répondre que : « de mes blessures, des blessures de Dieu dans ma vie, de l'Evangile qui me déchire et me brûle et me rompt comme un pain partagé par une excessive joie ».

un évangile de plein vent

Cet Evangile de François, c'est un Evangile de plein vent, en excès, en outrance, qui n'a que faire des figures imposées au grand spectacle de la religion. Du fond de nos fidélités qui sont souvent autant de peurs d'être libres, du fond de nos évangiles conditionnés, endoctrinés et enregistrés, mine d'or ou de plomb pour éteindre le feu de l'imagination, lorsque nous avons idée que la vie c'est peut-être autre chose, sans doute pressentons-nous que François a raison.

L'Evangile, François ne le lit pas : il le pratique. Et l'Evangile ne l'a pas mené n'importe où, mais chez les lépreux, les grands exclus du Moyen Age. C'est ce qu'il dit dans son Testament. Lui qui, rapporte-t-on, se bouchait le nez, comme tout le monde, quand il lui arrivait de croiser un lépreux, voici qu'un jour, l'invraisemblable arrive. François ouvre les bras, s'avance, il presse le corps d'un lépreux contre le sien. Dans un geste insensé qui défie toutes les règles du bon sens, de la morale et de la religion, il embrasse ce lépreux. Mémoire du passé, projet d'avenir, tout s'évapore. Il y a soudain l'Evangile vécu au présent. Il prend à bras le corps les plaies du lépreux. Il les revendique pour siennes. Son corps s'y confond. François commet là l'irréparable, l'irréversible. Il ne sera plus jamais le fils Bernardone. Il est en train de devenir François d'Assise. Le voilà marginal, exclu avec les exclus, mauvais fils, mauvais sujet, lépreux avec les lépreux... mais condamné avec le Condamné, crucifié avec le Crucifié. Car, visage contre visage, François en s'abandonnant à ce corps de douleur sent qu'il s'abandonne à Jésus-Christ. Le baiser au lépreux, c'est l'acte de naissance de François. Il rompt le cordon ombilical qui le rattache à sa famille et à l'éducation morale et religieuse reçue. Le voilà déraciné, nu, mais vivant. Il n'aura plus d'autre enracinement que celui de la Croix du Christ. Le corps qu'il embrasse, c'est celui qu'il se choisit : le corps de celui que la société repousse, le corps du Crucifié. C'est son premier pas d'homme inventé. Tout peut commencer désormais : tout est neuf et tout peut être toujours neuf. Au lieu de la sagesse, la folie, « suprême sagesse », au lieu de la loi et de ses ségrégations, l'amour et la vie.

vulnérable à toute la souffrance du monde

« Que je ne sois pas séparé de toi » : c'est le cri de tous les amants et de tous les mystiques. François sait que là où il y a un lépreux, il y a aussi Jésus-Christ... Il sera un lépreux, un mendiant, un indésirable. C'est tout simple : l'Amour est indivisible. François s'est laissé aspirer par la vie irrésistible qui l'appelait de ce corps couvert de plaies. Quelle joie ! C'est une naissance et c'est la joie d'une naissance : « Ce qui m'avait semblé amer s'était changé en douceur », remarque-t-il. A d'autres de discuter sur l'origine du mal, de dénoncer son scandale. Le premier mouvement de François est de fraternelle compassion.

François ouvre sa vie à toute la souffrance du monde. Il s'y rend à jamais vulnérable. Il s'y laisse défigurer. Le lépreux ne comprit sans doute pas que, dans le geste insolite de ce jeune fou, Dieu l'arrachait à son exclusion et l'accueillait dans sa tendresse... Lépreux et exclus d'aujourd'hui, réjouissons-nous alors d'être projetés par François jusque dans les bras de Dieu. Mais entendons-nous bien cet Evangile-là ? Le baiser au lépreux surpasse toutes les homélies et les encycliques sur l'espérance et la charité. Car il fait advenir une terre nouvelle, sans haut-parleur ni cortège... En germe, c'est plus sûr pour voir un jour pointer le printemps...

François sera donc un homme à vif, il ne vit que blessé et il refuse de laisser panser ses blessures par n'importe quoi ou n'importe qui ; il n'accepte aucune consolation : « Je devrais parcourir le monde en pleurant la Passion de mon Seigneur », disait-il. Oui, la Passion de Jésus, un beau jour, lui est entrée dans le corps et l'âme. Lorsque nous lisons une vie de saint, et François ne fait pas exception à la règle, elle nous apparaît toute lisse, toute nette, un bel ensemble, bien construit. C'est oublier que toute route, la sienne comme la nôtre, se fait en tâtonnant, se découvre par de petits matins fugitifs et se continue par de longues nuits... Comment une vie humaine — et quelle vie serait plus dense que celle d'un saint, écho du Vivant ? — ne serait-elle pas pleine à craquer de ces espoirs fous, de ces détresses et de ces doutes qui déferlent comme des raz-de-marée, de ces envies soudaines de faire halte pour souffler un peu et échapper au tourment de Dieu et au combat spirituel « plus brutal qu'une bataille d'hommes » ? La trajectoire toute droite de la vie de François est claire pour nous qui voyons devant nous une vie déployée et achevée. Pour François, elle se traçait en marchant, sans connaître la suite... Mais le choix du départ engageait ses pas sur le chemin du Crucifié. Ce choix fut sa vocation, si par ce mot se désigne le cœur d'une existence que les

circonstances les plus diverses ou les plus contradictoires font battre de plus en plus fort.

la passion de jésus dans le corps et dans l'âme

L'Alverne, en ce sens, n'ajoute rien à la vie de François, sinon une expression symbolique qui éclaire de façon fulgurante tout ce qui est déjà là. La Passion de Jésus c'est le lieu de naissance de François d'Assise, que cette Passion lui apparaisse sous les traits des lépreux et des mendiants de son temps ou sous ceux du Séraphin aux ailes flamboyantes. La Passion c'est le cœur et l'espace de sa vie. C'en est l'exégèse. François a aimé à corps perdu. Que cet amour se soit inscrit dans sa chair, quoi d'étonnant ? Nous savons bien que nous ne sortons jamais indemnes d'un véritable amour, mais le corps et l'âme brisés ou dilatés, étrangement transfigurés. L'amour rend vulnérable jusqu'à la moelle de l'âme et du corps. François s'exposait visage et mains nus à tout, à tous, à Dieu. Il voyait, il entendait, il savourait, il touchait ce monde comme nul autre parce qu'il y était présent, d'une présence réelle, démunie de toute volonté de calcul, de domination ou de profit... Il ne dialoguait pas avec Dieu, il ne le rencontrait pas, il était présent... intensément présent, réellement présent. Aucune autre clarté n'illumine plus sa vie que celle des plaies de Jésus crucifié. François l'ébloui, le ravi, François au regard extasié, François l'immobile... Comment pourrions-nous le comprendre, nous qui ne savons que brandir la Croix pour rappeler à l'ordre, à la morale ou à l'église et qui ne sommes ni étonnés, ni muets, ni saisis de stupeur devant le signe de l'Amour manifesté jusqu'au bout par lequel seul l'humanité véritable s'inaugure. La présence de François est d'un réalisme dont nous devrions frémir de ne sentir que l'exotisme. C'est encore lui qui a raison. Mais qu'il est plus facile d'être présent aux réunions où l'on parle de Dieu qu'à Dieu lui-même, lorsque toute sa gloire resplendit sur le visage d'un crucifié ! Combien nous est-il nécessaire, lui, l'excentré, l'excentrique, en ces temps de tapage et de publicité où chacun cherche un piédestal pour se faire entendre, où l'on n'en finit pas de se contempler à tous les miroirs de la psychanalyse ou du vedettariat, où l'on est hanté par le progrès, le succès, l'efficacité, dans la foi et la prière comme en tout le reste. François, lui, n'était pas fort en calcul mais seulement en présence réelle. Dieu et la terre entière, alors, le conviaient à la joie.

le plus jeune de tous les saints

Sans doute ce qui frappe dans la joie de François c'est d'abord sa vitalité, son explosion de jeunesse. Il doit bien être le plus jeune de tous les saints qui, comme il se doit, sont les plus jeunes de tous les humains puisqu'ils portent tous sur leur visage, le visage nu de l'enfance de Dieu. On a parlé de cette joie impulsive, spontanée. Ce qui me frappe, pour ma part, c'est sa pudeur. Il faudrait marcher sur la pointe des pieds pour l'aborder. Ce qui est sûr c'est qu'elle n'a rien à voir avec l'euphorie spirituelle. Elle est le secret d'une communion.
On connaît le récit des *Fioretti* où François, radieux, tente de dire au frère Léon, éberlué, ce qu'est la joie parfaite. Tout le récit est ponctué de « *ce n'est pas la joie parfaite* ! ». Que d'illusions à franchir ! Que de repos spirituels bien gagnés à abandonner ! Pauvre Léon ! Il croyait en bon religieux qu'il n'y avait pas de plus grande joie que de convertir les infidèles, prêcher Jésus-Christ, chasser les démons et faire des miracles si Dieu le veut. Qu'il se détrompe vite ! Rien de cela n'est la vraie joie. Aucun don de Dieu n'est triste ni méprisable, certes, mais, à vrai dire, il n'en est qu'un de désirable : approcher quelque peu de la vie et de la mort de Jésus. Toute autre joie peut sombrer dans la suffisance, signer un privilège ou un pouvoir. Celle-là n'est faite que de désir et d'inachèvement. C'est un prélude, une ouverture, jamais une œuvre complète et achevée. Ce n'est évidemment pas le fait d'être malmené, insulté, chassé qui fait la joie. François n'est ni idiot ni pervers. Il sait seulement que la joie ne dépend ni de la reconnaissance sociale ni du confort des circonstances : elle existe là où l'on vit avec celui qu'on aime. C'est le secret le plus intime d'une personne. Et il serait grotesque d'en déduire une théorie tendant à prouver que les conditions économiques et sociales n'ont pas à être changées puisque seule l'intériorité compte. François n'énonce pas de ces lois générales et toujours hypocrites. Il ne parle que du cœur de sa propre vie, de son désir le plus intense : vivre avec Jésus et Jésus crucifié. Rien ni personne ne peuvent le séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ et lorsqu'une circonstance de sa vie le fait quelque peu approcher de Jésus l'exclu, l'indésirable, il s'en réjouit car elle répond alors à ce désir à peine formulable, tant il est audacieux, d'une communion. François ne se saisit pas de la Passion de Jésus pour comprendre sa vie, mais au gré des événements, il se laisse saisir par elle, tout simplement, tout joyeusement. L'amour dont il brûle n'est pas un vain mot, une formule sentimentale bonne à tout usage. Il a la violence d'une passion, de la Passion. C'est une bienheureuse Passion.

l'amour seul a raison

Le mouvement du récit des *Fioretti,* notons-le, est analogue à celui de 1 Co 13 où l'Amour jamais repérable ne se confond avec aucune réalisation, la plus généreuse ou la plus sainte soit-elle, et se donne comme une traversée de l'espérance, une désappropriation telle que celui qui en est habité et l'ignore ne peut devenir qu'un être de désir. Ce que Paul appelle amour, François l'appelle joie... Nous sommes des serviteurs inutiles... Voilà le scandale pour nous, qui rêvons de grandes choses efficaces. L'essentiel n'est pas la trace inoubliable qu'on laisse dans l'histoire. L'amour seul a raison. A chacun de prendre la mesure personnelle et joyeuse de cette découverte. François abolit les fantasmes de notre joie. Comment ne serions-nous pas intrigués comme ce brave Léon : François ne parle pas de Dieu en termes de devoirs, de rites, de puissance, qui appesantissent la joie chrétienne, mais en termes légers, en termes amoureux... des mots qui font trembler de bonheur... Comprenne qui voudra, qui pourra, ce bonheur qui ressemble à une déchirure ! Avec quelle pudeur François cherchait à cacher aux yeux du grand public les stigmates de sa joie : secret de Dieu dans sa vie beaucoup plus que secret dont il aurait disposé pour justifier son existence. François est le musicien de la Joie, de la musique discrète et silencieuse de la Joie.

tous bagages par dessus bord

C'était un pauvre. Il a peu écrit, peu parlé même. On s'est bien rattrapé en parlant de sa pauvreté. François n'adorait que Dieu. La Pauvreté, il ne la sacralisait pas. Pour lui, elle s'était présentée comme la nécessaire compagne de l'amour, toujours dénudé. C'est pourquoi François et ses camarades ont eu ces gestes spectaculaires : on jette par-dessus bord pour s'en délivrer tous les bagages de la vie dont on ne veut plus parce que ce n'est pas la vraie vie et qu'il n'y a là que contre-signes de l'amour... et on s'en va par le monde aussi joyeux que nu. Quant aux maisons que les « franciscains » construisaient pour le plus grand bien de la communauté et, certainement à leurs yeux, de l'Evangile, François, pris de colère, les démolissait de ses mains, pierre à pierre ! Il devenait en effet violent lorsqu'on lui avançait que la pauvreté avait à être modernisée, qu'il fallait l'arranger pour qu'elle soit moins grossière, plus présentable... François l'intransigeant... non pour défendre un idéal de sagesse mais pour vivre l'Evangile, tel que lui, François, l'avait compris, parce qu'il avait rencontré les exclus de son temps avec lesquels il ne voulait plus établir

la moindre distance, parce qu'il avait au cœur l'amour de Jésus, le Pauvre. « *Allez et n'emportez avec vous ni argent ni sac, ni bâton ni sandales* », telle est la parole qui l'avait comblé de joie et qui l'avait fait s'écrier : « *Voilà ce que je cherche du plus profond du cœur, ce que je brûle d'accomplir !* ». Cette invitation que nous nous sommes hâtés d'interpréter spirituellement, François l'entend telle quelle, brutale, folle, étrange. Il la prend à la lettre.. et aussi à l'esprit...

de la pauvreté décidée à la pauvreté accueillie

Car vient un jour où il passera — et là encore sans ces viatiques de la route — de la pauvreté décidée à la pauvreté accueillie. Un jour, au milieu de ses frères, il devient le gêneur, l'indésirable, celui qui empêche l'Ordre franciscain de se mettre en place ! On se méfie de lui, de ses excès et la fraternité née de la flamme de sa vie le renie : il est l'ignorant qui ne voit pas la nécessité de s'adapter au monde pour y faire entendre l'Evangile. On veut bien être franciscain, mais pas avec ce radoteur, ce vieux fou de François... Et François est dépossédé comme il ne pouvait l'imaginer. « Quels sont ceux qui ont volé mes frères entre mes mains ? », hurle-t-il dans son angoisse. François assiste à la mise à mort de ce qu'il avait porté en lui de plus cher... de ce qui en lui n'était pas de lui, mais de Dieu. Tant d'espérances, tant de promesses, tant de dons, pourquoi enfin ? Pour rien. François s'enfonce dans la solitude, l'abandon de ses frères et Dieu est si incompréhensible ! Tout devient insensé : les dons de Dieu se changent en tourments. Dieu agonise en sa vie.

François, le Pauvre, le petit Pauvre, tout seul au fond de sa détresse et de sa lancinante question : pourquoi tout ce gâchis ? Le voici malade, usé, aveugle. Fini le fringant François d'autrefois... Mais le secret est là qui le garde... Son cœur n'est pas compliqué, plus il avance, plus sa vie se simplifie. Ce n'est pas un théologien, il n'a jamais sondé la profondeur de sa réflexion ni de sa prière, il ignore s'il y a ou non des étapes dans la vie mystique... Il vit très bien sans ce savoir, d'ailleurs... Il sent intuitivement les êtres, la nature, Dieu. Il aime. Dieu est. Le monde ne peut qu'être toujours irradié de sa Présence. Cela suffit. Toute sa louange est là. N'a-t-il pas désiré en réalité une seule grâce ? Être avec Jésus jusqu'au bout. Alors la flamme peut renaître des cendres. Les braises ne manquent pas qui rallument le brasier de l'amour émerveillé. François ne voit plus mais « *il entend les choses exister avec lui* », comme la Violaine de Claudel, il ne voit plus mais la beauté du monde se réfléchit en sa transparence : « *Loué sois-tu mon Seigneur pour toutes les créatures* ».

tout simplement

Oui, sa piété va droit à l'essentiel. Elle a quelque chose de populaire : elle ne fait fi ni de la sensibilité ni de l'élan du corps ou du cœur. Si elle se garde du savoir, c'est qu'elle a comme d'instinct une justesse qui la sauve des douteuses rêveries avec lesquelles on confondra trop souvent le réalisme mystique. Sa prière n'est rien d'autre que sa vie : toute sa vie devenue louange, une vie d'homme accueillie avec tout ce qui la fait au long des jours, avec cette mort qui la limite et qui la signe, dont il ne fait ni un problème, ni un scandale, ni une catastrophe, qu'il prend comme elle vient, quand elle vient, parce qu'elle fait partie de la condition humaine et que l'on n'a pas à la déprécier, pas plus que toutes les autres chose de la vie. « *Ma sœur la mort* », dit simplement François. François humain, tout simplement, vraiment humain.

On s'est même attendri sur cette simplicité qui friserait parfois la naïveté des commerçants. En réalité, cette simplicité a la rudesse et la santé que n'ont pas beaucoup de visées spirituelles. Par exemple, lorsqu'à Saint-Damien, François reçoit en plein cœur cette parole « *François, répare mon église qui tombe en ruines !* », il ne pense pas avoir autre chose à faire qu'à prendre la truelle du maçon. Oui, pour lui, c'est simple : il désavoue donc publiquement le bel avenir familial qu'on lui prépare. Au lieu d'être marchand, fils de marchand, il travaillera comme ouvrier sur un chantier. Se convertir au Christ, pour lui, c'est, en effet, simple : c'est rompre avec une certaine conception du monde dont on bénéficie et ce sera risquer sa vie, au jour le jour, très concrètement, sans jamais en avoir un tracé rassurant préalable.

réparer l'église

Mais au cas où l'on veuille donner à cette parole sa dimension symbolique, il est à remarquer qu'elle ne fut pas adressée à un notable de l'Eglise — pape, évêque ou prêtre — bien placé pour pleurer sur ses ruines, mais à un jeune homme que le tourment de Dieu ne quittait pas. L'aménagement de l'Eglise de son temps, la modernisation de la liturgie, le catéchisme mis en audio-visuel... ce n'était vraisemblablement pas son problème. Il vivait avec au cœur le tourment de Dieu, désertique, brûlant, étranger.

François, certes, a bien su rebâtir ces merveilles incomparables que sont les petites églises de la campagne ombrienne... Mais l'autre ? L'Eglise ? Est-elle sortie de ses ruines après le passage de François ?... Curieuse

façon de réparer qu'ont les hommes que Dieu se choisit dans l'histoire ! Un homme comme François avait en effet la force d'un prophète dont la tâche est de renverser, d'arracher, de démolir tous les remparts des institutions susceptibles d'étouffer la Vie. Les vrais saints sont des aventuriers de Dieu, non des réparateurs de l'Eglise. Ils forcent au contraire ses murailles ; loin de les remonter, ils fissurent définitivement la façade, ils ne la consolident pas, mais la laissent béante, ouverte au souffle de la Vie pour qu'il s'y engouffre. Ils rappellent que toute institution est signe provisoire, qu'enfin l'Eglise n'est pas Dieu. Il faut la réparer ? Alors que ce soit comme on répare une tente de nomades, pressés d'aller plus loin... Et si l'Eglise était en ruines toutes les fois qu'elle se fait complice des puissants, se ferme à la fraternité qu'elle dit annoncer, toutes les fois qu'obsédée de son destin elle n'ose pas reconnaître Dieu crucifié aujourd'hui sur cette terre ? Oui, François est encore et toujours la chance offerte à l'Eglise pour qu'elle sorte de ces ruines-là, à sa suite, qu'elle cesse enfin de fixer obstinément son regard sur elle-même et rejoigne ceux qu'une société fondée sur le profit et la domination exclut ou massacre. Par sa vie, François n'a cessé de rappeler qu'il n'est d'autre signe de reconnaissance de Dieu dans notre monde que celui de Jésus le Crucifié.

un seul vrai visage de dieu en ce monde : jésus crucifié

Il plantait ainsi l'Eglise du Christ Jésus là où il se trouvait comme le nomade plante sa tente dans le désert, lieu de rencontre possible pour tous, halte qui n'arrête la marche de personne car elle n'en est ni le but ni la raison d'être... La seule chose à craindre n'est pas d'abord de voir s'écrouler cette fragile demeure, mais de perdre le désir de continuer la route et d'aller tous ensemble sans exception jusqu'à la Source de Vie. Pour cela, François n'a demandé à personne ce qu'il fallait faire ou croire. « *Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montra ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le saint Evangile* », a écrit François. Il a donc avancé sans se mettre à l'abri des coups, humblement et fermement. Il n'a pas cherché à convertir la hiérarchie de son temps. Il en laissait le soin à Dieu, si « elle empêchait, disait-il, le salut du peuple ». Il a fait autre chose. Quitte d'ailleurs à fraternellement le soumettre à cette hiérarchie devant laquelle il était sans illusion, mais qu'il respectait comme un signe de Dieu parmi d'autres. Il a pris résolument son chemin de crêtes, sans les balises rassurantes que l'on s'obstine toujours à trouver de peur de faire un faux pas. Il n'a pas cherché où étaient les pas de son curé ou de son

évêque, il a cherché où, pour lui François, s'inscrivaient sur cette terre d'Assise du XIIIe siècle les pas de Jésus... et il a marché à sa suite, vivant un vie de communion avec tous ceux qu'il rencontrait : une vie partagée, reçue, prodiguée à la folie, jamais mise en réserve, une vie eucharistique. Et c'est pourquoi l'intensité de sa dévotion à l'eucharistie ne sonne pas faux. Il en vivait le réalisme : celui de l'amour vécu jusqu'au bout, celui de l'espérance et de la jubilation de l'action de grâce à laquelle il entraînait toute la terre jusqu'à frère vent, frère feu, frère soleil et tous les autres, connus ou inconnus, tous frères désormais, frère brigand, frère lépreux, frère évêque, frère loup même. François vivait comme un homme libre, libéré par l'Evangile.

libre de la liberté de l'évangile

Et il n'était pas à un scandale près. Le temps arrange bien les choses... Qui aujourd'hui frémit d'indignation devant ce que faisait François ? Et pourtant !... Il ne demande rien à personne lorsque, sans hésiter, il ose enlever une fille de la bonne société ; la petite Claire, elle aussi prise d'invention devant ce que l'Evangile a d'inouï et de neuf lorsque c'est un François qui l'annonce. Pour lui, il n'y a qu'un scandale à redouter et ce n'est pas celui des bien-pensants : devenir sourd, paralysé, aveugle et muet en se réclamant pourtant fils de l'Evangile. Qu'importe alors les commérages des sacristies ou des salons ! La vraie vie, une fois pressentie, ne peut être domestiquée par aucun canal. Elle bondit comme un torrent.
La vie chrétienne, rappelle donc François, n'est pas une affaire de copiste scrupuleux mais une façon toujours étrange, folle et dérisoire, aux yeux du monde, de vivre, d'aimer, de lutter... Une curieuse invention pour perdre sa vie à cause d'une Parole qui tranche comme un glaive. François est le contraire du scribe ou du légiste pour lequel Jésus n'est pas tendre. Parce qu'il ne la défigure pas, il n'empêche personne d'entrer dans cette connaissance d'amour qui a l'exaltation déchirante d'une naissance.

inventez la vie éternelle...

Heureusement qu'il y a François ! Sans lui, oui, comment ne pas perdre cœur ? Une certaine façon d'être chrétien, d'être humain, tout simplement et pleinement, ou d'avoir envie de l'être a-t-elle donc encore quelque chose à voir avec ce saint du Moyen Age ? Peut-être bien. Un jour ou l'autre, ici ou là, une rencontre fugitive nous a suggéré sa présence. Il a encore des frères et des sœurs ; ils ne sont pas nécessairement partie

prenante de l'Eglise, il ne sont pas nécessairement intégrés à un Ordre religieux qui se recommande de lui, mais ils savent vivre, aimer pleinement, sainement, simplement, sans détour ni calcul, et ils poursuivent, à la façon de François, c'est-à-dire en inventant sans cesse, son chant interrompu un 3 octobre 1226 qui nous remplit toujours d'espoir.

Il est sûr que nous avons depuis longtemps oublié les noms des princes du temps de François. Nous n'avons pas envie de l'oublier, lui, et ce qu'il nous dit aujourd'hui encore par delà les siècles : soyez des nomades, des fous, des émigrés, des étrangers. Allez à l'essentiel. Laissez les morts enterrer les morts. Ne soyez crispés sur rien, ne cherchez surtout pas à dominer la terre mais soyez fous d'amour et donc des inadaptés à ce monde sans tendresse ni justice. Inventez, inventez la vie éternelle, aujourd'hui, ce matin même. Seule la fraternité contient en germe tout l'avenir des hommes, toute l'espérance de Dieu.

nelly beaupère

histoire de frère michel minorite

Presque deux siècles après François, voilà un autre fou. « Insensé que tu es », lui crie la foule, tandis qu'on le conduit au bûcher, insensé qui préfère mourir plutôt que de renoncer à la vérité du Christ, « pauvre crucifié ».

On sait peu de choses de ce Giovanni Berti da Calci, dit frère Michel. Appartenant à l'Ordre des frères Mineurs, il s'était rallié au mouvement des Fraticelles de la pauvre vie, qui prêchaient et pratiquaient la pauvreté absolue, continuaient à soutenir la thèse de la pauvreté absolue du Christ et des apôtres considérée comme hérétique par l'Eglise à partir de 1322 et vivaient selon la Règle franciscaine des origines ; de plus ils affirmaient qu'étaient hérétiques tous les papes, évêques et cardinaux qui avaient accepté les décrétales de Jean XXII depuis 1322 (Benoît XII, Clément VI, Innocent VI, Urbain V, Grégoire XI et Urbain VI).

Interdits par l'Église, les Fraticelles poursuivent une activité clandestine, surtout en Italie centrale (Marches, Toscane), dans les régions qui, depuis les origines, étaient les bastions des courants contestataires (Spirituels, puis Fraticelles) d'un mouvement franciscain qui s'est peu à peu intégré dans la société bourgeoise des XIII[e] et XIV[e] siècles, s'est fait construire des couvents et des églises, a acquis le droit de posséder des biens immobiliers — qui deviennent la propriété de l'Ordre à partir de 1322 —, et a fait de François un saint comme les autres, en attendant que Pie XII en fasse le « Protecteur spécial des commerçants italiens » le 23 février 1952 : les marchands avaient enfin reconquis le Temple.

Frère Michel est arrêté à Florence pour Pâques 1389, jugé et condamné au bûcher le 30 avril de la même année. Ce n'est qu'en 1864 qu'est publié en Italie cette Histoire de frère Michel Minorite *qui raconte le martyr du « saint ». Elle est écrite sans doute peu après les événements par un compagnon de frère Michel, resté anonyme, dont certains passages du texte permettent de supposer qu'il fut celui qui l'accompagnait à Florence, mais qui n'eut pas le courage de confesser sa foi jusqu'au bout et fut libéré tandis que l'on conduisait son ami au supplice. Cette histoire est confirmée par le texte latin de la sentence de condamnation retrouvé dans les archives du Capitaine du Peuple et publié à la fin du XIX[e] siècle. L'auteur ne se limite pas à raconter un fait divers, mais son texte — qui*

s'achève comme une prière par un « Amen » — est conçu comme un martyrologe, une de ces vies de saints que l'on lisait soit au réfectoire, soit à l'Office, pendant toute l'octave de la fête du saint. C'est dans ce but que Bonaventure écrivit sa Legenda major *et sa* Legenda minor *de saint François (Légende : ouvrage destiné à être lu publiquement). C'est littéralement une « légende » de frère Michel qui est écrite ici, destinée à l'édification des fidèles en cette période de persécutions. D'où le style, qui est d'abord celui d'un rituel, avec ses répétitions, écrites ou non — les « etc. » —, et son souci de référer cette vie à celle du Christ, de la montrer comme exemple d'une nouvelle « Passion » : dans un nouveau temps historique et dans un nouvel espace (les heures et les lieux sont toujours soigneusement marqués), un homme choisit de vivre le Christ au lieu de se contenter d'en parler et, comme le Christ, il trouve en face de lui les prêtres, les pharisiens et le pouvoir d'Etat qui le condamnent à mort. Ce qui pourrait être pris pour maladresse de style est donc en réalité un choix littéraire, qui s'inspire directement du style évangélique, avec les reprises des versets, les périodes souvent commencées par la conjonction « et », etc.*

La traduction a été faite à partir de l'édition réalisée en 1942 à Florence par Francesco Flora ; outre l'Histoire *elle-même, cette édition contient le texte de la sentence de 1389 ainsi que l'anonyme* Chronique de la question de la pauvreté absolue discutée à Avignon à la cour du pape Jean XXII.

Je remercie très amicalement Anne Machet qui a bien voulu revoir le texte et me donner de précieuses indications pour la traduction et pour les notes, ainsi que Michel David, à l'obligeance de qui nous devons d'avoir eu connaissance de cette édition, devenue rare, de Francesco Flora.

(J. G.)

HISTOIRE DE FRÈRE MICHEL MINORITE
Au nom de Jésus-Christ, pauvre crucifié, et de sa Mère et du bienheureux François

1. Selon l'usage, les pauvres frères de saint François (aujourd'hui et depuis longtemps persécutés pour leur adhésion à la pauvreté du Christ) qui habitaient dans les Marches, envoyèrent ici à Florence frère Michel et C. pour répondre à la demande des fidèles de Florence ; ils y arrivèrent le

26 janvier 1388[1]. Et le dimanche des Rameaux, en Carême, le dit frère Michel, ayant satisfait chacun des besoins de nos âmes, après avoir béni les rameaux et en avoir donné et offert à chacun, eut l'occasion de dire qu'à son avis les pauvres n'avaient pas à attendre et qu'il partirait volontiers. Mais toutefois, considérant qu'approchaient les jours saints de la Semaine sainte et le jour de la sainte Pâque, il lui sembla, ainsi qu'à beaucoup d'autres, qu'il ne devait partir que le lendemain de Pâques, c'est-à-dire le lundi matin 19 avril 1389. Et le matin de Pâques, ayant donné la communion à de nombreuses personnes, se trouvant à l'autel, du côté de la confession, il déclara finalement, après beaucoup d'admonitions, qu'il partirait le lendemain matin car, pour sa part, il ne voyait plus rien à faire, et il demanda qu'on l'excuse de ce départ et qu'on lui pardonne s'il s'était trompé à cause de son peu de savoir : c'est avec beaucoup d'humilité qu'il prit congé de chacun.

2. Et le lundi matin, au lever du jour, ayant fait ses préparatifs de départ et s'étant déjà mis en route avec quelques-uns, frère Michel commença à dire qu'il n'avait pas le cœur de s'en aller. Après une longue discussion, nous nous en remîmes à lui ; et il décida de ne pas partir ce matin-là et dit qu'il préférerait loger le soir hors de la ville pour pouvoir partir plus vite le lendemain matin ; mais encore une fois il ne put pas faire ce qu'il avait décidé et préparé. Car pendant ce temps, — et il sembla que les choses devaient bien être ainsi —, comme quelques filles de Judas, qui l'avaient plusieurs fois évité dans le passé, poussées par le diable, désiraient avec une sollicitude beaucoup plus grande se confesser et chercher le salut de leur âme, etc., il décida d'aller à elles. Et il fut conduit auprès de ces femmes, deux tertiaires[2] et trois veuves ; sur le chemin, son compagnon C. lui dit : « Laissez-moi parler avec ces femmes ». Et il lui répondit : « Je dirai ce qui me viendra aux lèvres, dis ce que Dieu t'inspire ». Arrivé chez elles, il se mit à parler ainsi : « Je dis avec l'apôtre saint Paul que tout ce qu'on a à faire, on ne doit le faire ni selon les

1. A Florence, la nouvelle année commençait alors le 26 mars. Pour notre calendrier, il s'agit donc du 26 janvier 1389 (cf. ci-dessous, Pâques du 18 avril 1389).
2. La trahison est préparée à l'intérieur même de l'Ordre franciscain. Judas s'est glissé parmi les successeurs de saint François : ce sont des tertiaires franciscaines qui attirent Michel dans le piège, sous couvert de dévotion ; et comme il est peu probable que des tertiaires — femmes et laïques — aient pris une telle initiative, on peut penser, comme le fait F. Antal, que le « diable » qui les a poussées n'est autre que ces franciscains qui figureront plus tard auprès des hommes d'armes et parmi les juges.

augures, ni selon le rituel du jour, etc., mais au nom de Jésus-Christ ; c'est donc en son nom que je commence à parler et je vais vous proposer la parole du saint Evangile qui dit : *"Gardez-vous des faux prophètes, etc."* ». Et il leur parla longuement de la vérité, leur montrant les innombrables persécutions qui affligent ceux qui avec droiture veulent aujourd'hui suivre et observer les commandements de Dieu et de la sainte Eglise, en leur disant : « Ne croyez pas en nous, mais aux Saintes Ecritures, car si les saints ne nous trompent pas, ceci est la vérité ». Et quand il leur eut beaucoup parlé de façon terrifiante des périls de ce temps, elles lui dirent en le suppliant : « Vous nous avez annoncé les peines, dites-nous quelque chose de la récompense ». Et lui semblait ne pouvoir rien dire d'autre que des choses propres à les épouvanter, pour voir leur fermeté ; de sorte qu'elles parurent très effrayées de ce qu'il disait et toutes sauf deux voulaient venir se confesser. Mais étant prié de parler du réconfort que reçoivent ceux qui suivent la vérité, ce n'est qu'après avoir dit ce qu'il faut à ce sujet qu'il les entendit en confession. Ces femmes, par une incroyable trahison et à l'instigation du diable, sous couleur de grande charité, les poussèrent à rester le soir, puisque deux d'entre elles devaient encore se confesser ; ils restèrent et, après qu'ils eurent dîné, elles les firent parler de Dieu. Ces femmes, voulant mettre à exécution leur trahison, s'appliquèrent à les retenir jusqu'à minuit passé pour qu'ils soient vaincus par le sommeil et qu'ainsi ils ne s'aperçoivent pas de leurs projets.

3. Quand le matin fut arrivé, ces filles de Judas firent comme si les deux femmes qui étaient restées cette nuit-là pour se confesser avaient eu beaucoup à combattre en leur esprit ; elles ajoutèrent : « Comme vous nous l'avez dit, ce ne sont pas là des choses à prendre à la légère ». Et elles firent mine de vouloir reporter les choses à plus tard, hâtant leur sortie de la maison. Comme elles demandaient très hypocritement qu'il leur laisse quelques règles de vie, le saint leur répondit : « Observez les commandements de Dieu, etc. ». Après toutes ces hypocrisies, l'une d'entre elles, après avoir regardé par le judas, ouvrit la porte d'un grand coup.

4. Et à peine furent-ils sortis — il commençait à faire jour — que sortit de la maison d'en face une bande nombreuse de gardes et de sbires qui se précipitèrent sur eux ; parmi ceux-ci se trouvaient environ seize frères corbeaux[3] armés. Après leur avoir lié les mains, une partie d'entre eux

3. L'auteur appelle ainsi par mépris les frères franciscains Mineurs, qui étaient habillés de noir, comme le seront plus tard les Conventuels.

entra fouiller la maison. Comme ils avaient été pris avec grande violence, frère Michel s'efforçait de réconforter son compagnon. Quand ils furent arrivés à l'évêché, ils les mirent en prison et leur enlevèrent toutes les Ecritures, mais frère Michel les pria avec beaucoup d'humilité et de bienveillance de bien vouloir lui laisser son bréviaire pour qu'il puisse le dire ; ils refusèrent et avec force invectives ils les mirent en prison. Alors frère Michel, avec force louanges et actions de grâce, confondu du grand bienfait qu'il lui semblait avoir reçu de Dieu, montrant qu'il voulait se mettre en oraison, se tourna vers son compagnon et avec une grande ferveur d'esprit et une grande ardeur de charité, s'agenouillant et faisant force prostrations, s'écria : « Oh ! quelle grâce Dieu nous a faite ! et à qui l'a-t-il faite ! qui sommes-nous, nous qui sommes si méprisés, pour recevoir de Dieu un tel bienfait ? oh ! que de pauvres ont longuement désiré cela ! le cherchant dans les veilles et les pénitences corporelles ! ». Et il en nomma quelques-uns par leur nom, racontant leurs perfections et leur désir ardent de parvenir au martyre ; et dans un total dépouillement, il disait : « Et nous, après un noviciat de deux jours[4], alors que nous désirions retourner dans les Marches pour dormir un peu et reposer notre corps, Dieu veut nous donner une telle récompense pour si peu de peine ! », et il disait cela avec des mots et des gestes qu'il serait malaisé d'exprimer. Après quoi il se recueillit pour dire son office et faire oraison, puis tout le jour, parlant de Dieu et des exemples des saints, il prononça de multiples paroles pleines d'amour pour réconforter son compagnon, paroles qu'il est impossible d'écrire toutes : mais nous en citerons quelques-unes quand cela nous semblera opportun.

5. Puis l'heure des Vêpres approchant, le prince des pharisiens[5] envoya chercher frère Michel pour l'examiner, lui demandant : « Quels gens êtes-vous, et quelle loi suivez-vous, et quelle doctrine semez-vous[6], et où avez-vous été et avec qui ? ». Et le saint répondit avec mansuétude qu'il était un homme pécheur et qu'il suivait la loi de Jésus-Christ et qu'il ne répandait d'autre doctrine que celle du Christ et de son Eglise. Et eux, l'interrompant, lui demandaient s'il était prêtre et par qui il avait été

4. « Noviciat » est à entendre dans le sens de « temps d'épreuve ».
5. C'est-à-dire l'évêque : frère Bartolomeo degli Uliari, de Padoue, de l'ordre des frères Mineurs, nommé cardinal en 1389. Il renonça à l'évêché vers la fin de l'année et mourut à Gaëte en 1396. Ainsi, c'est un frère Mineur qui est évêque et joue le rôle de « prince des pharisiens ». Frère Michel refait le chemin du Christ, trahi par Judas, arrêté par les sbires et conduit devant le Grand-Prêtre.
6. Nous avons gardé l'image biblique du texte italien : « che dottrina seminate ».

ordonné et en quel lieu ; et il répondit la vérité, sauf pour le lieu. Alors le prince des pharisiens, ou plus exactement son vicaire[7], en présence de notaires, exhiba une confession[8] en dix-sept ou plutôt dix-huit chapitres, à propos desquels ils voulaient être informés sur une profession de foi qu'il avait faite pour les pauvres ; cette confession, c'est eux qui l'avaient rédigée avec des propositions tout à fait fausses et hérétiques, celles mêmes qui autrefois furent cause de la condamnation de Laurent Gherardi, à notre avis. Et, la lisant chapitre par chapitre, ils demandèrent : « Que dites-vous de ceci ? ». Et lui répondait la vérité de tout ce qu'il soutenait, rejetant les conséquences fausses qu'ils en tiraient. Selon la dite profession, le Christ — en tant qu'homme mortel et maître de vie —, lui et ses apôtres, montrant la voie de la perfection, ne possédèrent rien ni en propre ni en commun selon le droit de propriété et au nom d'aucun pouvoir civil ou temporel : telle était la profession qu'écrivit le notaire. Et le saint protesta bien des fois afin que celui-ci n'écrivît que ce qu'il lui disait. Et à la fin de sa profession, il protesta et dit : « Si jamais je dis le contraire, ce sera par peur de la mort et non parce que c'est la vérité ». Alors les pharisiens disaient en l'insultant et en se moquant de lui : « C'est donc vous seul qui représentez l'Eglise ! ». Puis ils le renvoyèrent en prison.

6. Le lendemain l'évêque fit rassembler le collège des pharisiens, parmi lesquels il y avait de nombreux maîtres[9] ; lorsqu'ils furent réunis en

7. Le vicaire était un autre frère Mineur, Antonio Bindi, ou Antonio Montaldo, de l'ordre des Célestins.

8. Le texte italien emploie le mot **« confessione »**, qui peut être à la fois « confession (des péchés) » et « confession (profession) de foi ». Ce qui, pour frère Michel, est « profession de foi », affirmation de la vérité pour laquelle il est prêt à mourir, est repris par les pharisiens comme « confession », reconnaissance d'une erreur qui, dans leur logique, implique nécessairement des conséquences hérétiques ; ils montent ainsi un texte qui est une déclaration d'hérésie mais dont frère Michel ne reconnaît pas pour siennes les « propositions fausses et hérétiques ».

9. Il s'agit de « maîtres en théologie », c'est-à-dire du degré le plus élevé dans la hiérarchie universitaire ; sans doute est-il fait allusion aussi à des religieux de l'ordre mendiant de saint Dominique, le rival des franciscains. A partir de la seconde moitié du XIV[e] siècle, l'influence dominicaine devint prépondérante à Florence : mieux que les franciscains, les dominicains avaient su se concilier les faveurs aussi bien de la grande bourgeoisie (comme cela apparaît dans la **Chronique** de Villani, par exemple) que de la petite bourgeoisie dont l'influence politique grandit provisoirement à partir des années 1350. C'est même au couvent dominicain de Santa-Maria-Novella que les **Ciompi** (les ouvriers cardeurs

consistoire, ils envoyèrent chercher frère Michel ; on le tira de sa prison et on le conduisit devant eux et après qu'il eût subi de leur part maintes injures et moqueries, ils lui lurent la confession qu'il avait faite la veille, à laquelle avaient été ajoutées de nombreuses propositions fausses. Il leur répondit : « Pourquoi avez-vous écrit ce qui est faux et ce que nous n'avons pas dit ? Vous aurez à en rendre compte au jour du jugement ». Mais eux se moquaient de ses paroles, le tournant en dérision, et disaient : « Il est plus obstiné que jamais dans son erreur ! » [10]. Et lui disait : « Plus on les supplie, plus ils sont pleins de ferveur pour leurs idées ». Et néanmoins ils continuaient à écrire ce que bon leur semblait. Et après lecture de la confession, selon ce que me raconta son compagnon, ils lui demandèrent s'il voulait soutenir ce que croyaient tant de maîtres et tout le peuple de Florence. Et il répondit qu'il voulait affirmer Christ pauvre crucifié, et hérétique le pape Jean XXII qui disait le contraire, ainsi que tous ses successeurs qui avaient cru et croyaient et défendaient ses décrétales. Et après cela, comme il alléguait la décrétale du pape Nicolas III [11], ils répondirent tous en même temps : « Nous t'accorderons celle du pape Nicolas III avec celles du pape Jean XXII ». Et tandis qu'ils parlaient ainsi entre eux dans une grande confusion, frère Michel allégua la Règle

de laine), représentant les couches les plus pauvres de la population de Florence, fixent leur siège lors de la révolte de 1378, et c'est au prieur du couvent qu'ils demandaient des conseils politiques, alors que les mêmes dominicains étaient par ailleurs liés à sainte Catherine de Sienne et au parti guelfe en lutte contre ces couches pauvres, et alors que de nombreux Fraticelles figuraient sans doute parmi les **Ciompi**. Par ailleurs, la rigueur de la théologie dominicaine (le thomisme est devenu doctrine officielle de l'Ordre en 1286) correspondait mieux aux exigences rationalistes de la bourgeoisie éclairée que l'anti-intellectualisme et le mysticisme franciscains, d'origine augustinienne et platonicienne, même quand ils furent repris et systématisés, avec un brin d'aristotélisme, par saint Bonaventure (1221-1274).

10. L'italien « **pertinace** » reprend le « **pertinax** » latin, terme technique employé alors dans le langage de l'Inquisition. Pour pouvoir condamner quelqu'un, le tribunal inquisitorial avait besoin de prouver que l'accusé s'obstinait dans son erreur.

11. La discussion sur les décrétales de Nicolas III et de Jean XXII est au cœur du procès. Rappelons brièvement les éléments du débat.

En 1321, à Narbonne, un frère est arrêté sur l'ordre de l'Inquisition pour avoir affirmé que Christ et les apôtres ne possédèrent aucun bien ni en propre ni en commun, selon la loi et le monde, s'appuyant sur la décrétale du pape Nicolas III (pape de 1277 à 1288), **Exiit qui seminat**. Frère Michel de Césène était alors général de l'Ordre des frères Mineurs. Le frère arrêté ayant été soutenu par un frère Mineur du couvent de Narbonne, lecteur en théologie, la question fut portée à la cour du pape Jean XXII (1316-1334), à Avignon. Le pape réunit un

de saint François[12], parce qu'il y avait là un bon nombre de ceux qui professaient cette Règle, et dit : « Ne vous apercevez-vous pas que vous reniez ce dont vous avez fait profession ? ». Et quelques-uns des Cordeliers, se contorsionnant, dirent : « Moi, je ne dirai rien contre notre Règle ». Et comme il voulait dire quelques mots à ce sujet, on le fit taire ; bien plus, le grand pharisien s'écria dans un accès de fureur : « Dites-lui de rétracter

consistoire le 6 mars 1322 et se prononça contre la thèse de la pauvreté absolue du Christ, révoquant la décrétale de Nicolas III, malgré l'opposition de nombreux évêques et théologiens parmi lesquels la majorité des représentants de l'Ordre des frères Mineurs.
Un chapitre général des frères Mineurs fut alors convoqué à Pérouse ; les représentants de l'Ordre y réaffirmèrent que la thèse de la pauvreté totale du Christ et des apôtres était « méritoire et sainte », et que la soutenir n'était pas « hérétique, mais sain, catholique et conforme à la foi ».
Jean XXII publia en réponse sa première décrétale **Ad conditorem canonum,** contre laquelle fit appel, au nom de l'Ordre, le frère Bonagrazia de Bergame, procureur de l'Ordre à la cour pontificale, ce qui lui valut d'être emprisonné pendant un an. Suit la deuxième décrétale **Inter nonnullos** contre laquelle fit appel Louis de Bavière, empereur élu et roi des Romains. Le pape répondit par une troisième décrétale **Quia quorumdam**, réfutée par frère Michel de Césène, général de l'Ordre, qui fut alors menacé d'excommunication. L'empereur prononça alors une sentence de déposition de Jean XXII pour cause d'hérésie, en décembre 1328 ; le pape répondit en déposant Michel de Césène du généralat de l'Ordre, publia sa quatrième décrétale **Quia vir reprobus** et convoqua à Paris pour l'année suivante un chapitre général de l'Ordre des frères Mineurs qui, malgré l'interdiction de s'y rendre faite par Michel de Césène, rassembla quelques franciscains qui élirent un nouveau général, frère Giraldo Oddone. Le parti des Spirituels était définitivement éliminé de l'Ordre ; certains se soumirent pour donner naissance au mouvement des Observants ; d'autres refusèrent : ce seront les Fraticelles.
12. La Règle de 1221 (la première rédaction de 1209 a été perdue) précise dès le début : **« La règle de vie des frères est la suivante : vivre dans l'obéissance, dans la chasteté et sans aucun bien qui leur appartienne »** (avec référence à Mt 19, 21 ; 16, 24 et 19, 29, et à Lc 14, 26). La Règle de 1223 commence par ces mots : **« La règle de vie des frères Mineurs consiste à observer le saint Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ, en vivant dans l'obéissance, sans avoir rien en propre et dans la chasteté »**. Le **Testament** (1226) — qui prit valeur de règle pour les Spirituels — est tout au long un rappel de l'exigence de totale pauvreté évangélique : les frères ne doivent posséder qu'une seule tunique, une corde et des braies, **« et nous ne voulons rien de plus » (Testament**, 16-17). Aimer Dame Pauvreté, « **Domina paupertas** », refuser toute appropriation, mépriser l'argent, ne pas construire de maisons ou de couvents, ne pas avoir de livres..., telles sont les bases de toute la prédication de François, que la Curie romaine et l'Ordre franciscain renieront peu à peu, au point que ceux qui prétendent en faire leur règle de vie seront envoyés au bûcher par l'Inquisition assistée des « frères corbeaux » et des « Cordeliers ».

son erreur ». Alors lui, pris de frayeur devant tant de fureur, dit : « Mon fils, je te prie de reconnaître la faute que constituent tes erreurs et je prie Dieu pour qu'il te donne la connaissance vraie », puis il se tut. Alors, comme l'un de ceux qu'il avait fustigés alléguait quelques passages de l'Evangile contre la pauvreté du Christ, frère Michel lui répondit : « Nous ne devons pas comprendre les paroles de l'Ecriture sainte à notre idée, mais voir ce que la sainte Eglise a établi et ce qu'en disent les saints ». Et comme il alléguait les déterminations de l'Eglise et les paroles des saints, ils se moquèrent de lui et ils disaient pleins de fureur : « Crois-tu comprendre l'Ecriture mieux que nous tous qui sommes des maîtres ? ». Et ainsi, se moquant du saint avec des quolibets et des injures, ils disaient explicitement et sans aucune dissimulation : « Nous voulons que tu affirmes que le Christ était propriétaire, et le pape Jean XXII catholique et saint ». A quoi le saint, seul au milieu des loups, répondait : « Qu'il soit appelé hérétique ! », sans se soucier de leurs menaces et de leurs paroles. Et, zélateur du saint martyre et craignant de perdre sa couronne parce qu'il avait entendu quelqu'un dire : « Il semble être un jeune homme plein de valeur », et d'autres : « Il semble parler par la bouche de Dieu et non par une bouche humaine », le saint se comportait de façon très singulière, de façon à être pris pour un homme privé de sens : se tenant au milieu des pharisiens, il jouait le bouffon qui folâtre sur les remparts[13], en regardant fixement par-ci par-là tantôt l'un tantôt l'autre et se moquant de leurs sottises.

13. L'expression italienne **« facea vista d'andare baloccando per le mura »** n'est pas facile à interpréter. Il nous a semblé y voir cette image du bouffon ou du mendiant qui folâtre le long des remparts de la ville ; peut-être évoque-t-elle l'oiseau qui va battre des ailes tout autour des barreaux de sa cage, que représentent ici les « pharisiens » qui font cercle autour de lui ? En tout cas, c'est un rappel très clair de la « folie » de François face aux « sages » de ce monde, aux puissants et à ceux que « la science enfle ». Dès sa conversion, François passe pour fou, et quand il parcourt les rues d'Assise, on lui jette de la boue et des pierres (Celano, **Vita II**, 30, et Bonaventure, **Legenda Major** 2, 2). Plus tard, le 29 août 1219, au siège de Damiette, François, ayant eu la révélation que les armées chrétiennes de la V[e] Croisade seraient défaites par leurs adversaires, hésita à le dire, craignant de passer pour fou ; son compagnon lui répond qu'il doit parler : **« Ce n'est pas d'aujourd'hui que tu passes pour fou ! »** (Celano, **Vita I**, 11 et Bonaventure, **Legenda Major** II, 2). Lorsque, au chapitre des Nattes, plusieurs frères font demander à François par un cardinal d'adoucir sa Règle et de revenir aux Règles de saint Benoît, saint Augustin et saint Bernard, François répond : **« Le Seigneur m'a dit qu'il voulait faire de moi un nouveau fou dans le monde »**, paraphrasant ensuite 1 Co 1, 20 sv. **(Légende de Pérouse,** 114). Ainsi tout au long de sa vie, François sera pris pour un fou : cf. **Légende**

7. Alors les pharisiens qui à chaque affirmation devenaient de plus en plus exaspérés et pervers, pleins de rage le firent ramener dans un cachot, les fers aux pieds. Et ainsi les pharisiens et leurs prosélytes venaient souvent à la prison, se moquant de lui et de son compagnon et les injuriant de façon insensée. Mais le saint répondait à tous avec humilité et mansuétude, si bien que quelques-uns, voyant tant de constance et un langage si humble, disaient : « Si ce que vous dites est vrai, que Dieu vous donne la force de supporter tout cela ». Et d'autres disaient : « Il est possédé par le diable, et il trompe son monde ». Mais le saint ne s'en souciait pas, au contraire, en bon pasteur, il réconfortait son compagnon avec beaucoup de sollicitude, lui disant tout joyeux : « Comment vas-tu ? ». Et aussi, comme s'il disait un hymne : « Pourquoi à nous ? Pourquoi à nous tant de grâce ? », et il disait cela avec une grande ferveur, parlant à haute voix ; puis il semblait perdre cœur et ajoutait : « De tels gens et si réprouvés ! Dignes de mille enfers ! ». Et il disait, poussé par le zèle pour le saint martyre : « Vraiment je ne peux pas croire, si je ne le vois pas, que tant de gens abominables rendent témoignage à la vérité de Jésus-Christ », achevant par : « Prions Dieu qu'il nous donne la grâce de mettre en œuvre ce que nous avons tant prêché ». Il ajoutait encore : « Vraiment je ne peux pas croire que Dieu ne fasse cette année de très grandes choses ». Ceci dit, il le répéta bien des fois, et encore avec une grande dévotion : « Pense que tous ces saints pères de l'Ancien et du Nouveau Testament prient pour nous ; pense que notre père saint François prie pour nous et, comme je le crois, les saints martyrs : Bartolomeo Greco et Bartolomeo da Buggiano et Antoine da Agna Canina ». Et il récitait cela très souvent avec grand respect et dévotion. Ainsi, tant qu'il fut en prison, il consacra tous ses soins soit à réconforter son compagnon, soit à lire le bréviaire d'un prêtre qui se trouvait dans la même prison, soit à faire oraison, et il disait : « J'ai entendu dire aux pauvres[14] que,

des Trois compagnons, 4, 17, 21, 34 (il est **« fou »** ou **« ivre »**... et dangereux : on fuit à son approche) ; encore : **Fioretti,** 2 et 30 (fallait-il être fou pour s'en aller prêcher nu dans une église d'Assise, comme le font François, Rufin et Léon, en signe de dépouillement et d'humilité !). Et chaque fois, comme dans le procès de frère Michel, cette accusation s'accompagne de quolibets, injures et coups, par ailleurs autre rappel de la Passion du Christ.

14. **« Li poveri »** : sans doute s'agit-il ici des Minorites ou Fraticelles, dont la persécution dure déjà depuis plusieurs années, et qui ont pu se transmettre leur expérience de la répression. C'est surtout après le tumulte des **Ciompi** de 1378 que les Fraticelles sont poursuivis, car leur participation à la révolte fut importante, et ils avaient annoncé des révolutions à Florence dans de nombreuses

quand quelqu'un est en prison, il court grand risque d'apostasie, s'il dort trop, s'il prend plaisir aux nourritures corporelles ou s'il reste oisif ». Et ainsi, il ne se souciait d'aucune peine corporelle, ne pensant qu'à passer son temps à honorer Dieu.

8. Puis, quand le quatrième jour fut venu, le conseil des pharisiens se rassembla dans l'église du Saint-Sauveur, où se trouve le siège de l'évêché ; ayant envoyé chercher le saint dans sa prison et lui ayant fait retirer ses fers, ils le firent amener devant eux comme un agneau au milieu des loups. Il y avait là de nombreux séculiers ; en présence de cette multitude de séculiers, de l'estrade, on lut deux actes d'accusation, l'un qu'ils avaient rédigé qui ne contenait que quelques paroles du saint, auxquelles ils avaient ajouté une quantité de fausses propositions avec une multitude d'erreurs pour aveugler le peuple ; et dans le second se trouvait sa profession de foi qu'ils avaient truffée de propositions fausses et d'erreurs : ils prirent cette précaution de faire deux procès pour dresser le peuple contre eux ; car ils lisaient d'abord ce qu'ils avaient écrit eux-mêmes, et le saint répondait point par point en disant : « Pourquoi avez-vous écrit ce que nous n'avons pas dit et soutenez-vous des choses fausses pour aveugler le peuple ? ». Et le notaire lisant quand même, le saint s'adressa à lui à plusieurs reprises, affirmant : « Tu auras à en rendre compte le jour du jugement ». Le notaire reprit : « On lira ensuite ce que tu dis ». Et après avoir lu ce premier acte d'accusation, ils lurent sa profession de foi qu'ils avaient dénaturée, comme on l'a dit plus haut. Dans cette profession, ils reprenaient les chapitres de l'acte d'accusation précédent, disant pour chaque point : « Voilà ce qu'il a dit, voilà ce qu'il a confessé », et ainsi ils trompaient le peuple. Et ils portèrent aux membres de la Seigneurie l'acte d'accusation [15] qu'ils avaient fait : « Voilà ce qu'ils confessent ». Et

prophéties écrites à partir de 1368. C'est en 1382 qu'un décret municipal établit la peine de mort à Florence pour quiconque diffuserait les idées des Fraticelles : la grande bourgeoisie a désormais triomphé, et l'échec des **Ciompi** marque l'élimination politique de la petite bourgeoisie.

15. La « Seigneurie », c'est-à-dire le gouvernement de Florence. Ici commence le recours au pouvoir politique, au « bras séculier » qui sera évoqué plus loin. L'Inquisition religieuse condamnait, le pouvoir politique exécutait la condamnation. On remarque qu'ils sont dénoncés à la Seigneurie au nom de leur profession de foi religieuse : affirmer la pauvreté totale du Christ et des apôtres est non seulement une hérésie religieuse mais une subversion politique, comme cela sera souligné plus loin. Il est socialement et politiquement subversif de confesser le Christ pauvre. A une époque où la religion donnait sa forme à toute pensée et à toute vision du monde, il ne pouvait y avoir aucune « innocence », aucune neutralité politique des idées religieuses.

ils lui firent dire à nouveau devant le tribunal que le Christ en tant qu'homme, maître de vie et mortel, montrant la voie de la perfection, n'avait pas été roi temporel selon la loi et le monde ; et que le Christ et ses apôtres vivant dans l'état de perfection ne purent rien posséder selon la loi et le monde ; et que ce qu'ils ont eu selon la sainte Ecriture, ils n'en eurent que l'usage de fait sans aucun acte légal ou selon le monde ; et que le pape Jean XXII était hérétique parce qu'il disait le contraire ; et comme le saint alléguait pour sa défense les Règles approuvées, particulièrement celle de saint François, et la décrétale du pape Nicolas III, au comble du scandale, ils le firent remettre en prison, les pieds dans les fers. Chaque fois qu'on le remettait en prison, le saint rendait grâce à Dieu et disait : « Que soit loué notre Seigneur Jésus-Christ ! ».

9. Après cela, le notaire lui apporta l'encrier, la plume, une feuille et leur premier acte d'accusation, et il lui dit d'écrire de sa main ce qu'ils affirmaient, proposition par proposition, dans un délai de trois jours ; et si lui et son compagnon dans un délai de trois jours voulaient se reconnaître coupables de ce qu'ils disaient, on leur pardonnerait ; sinon ils seraient remis au bras séculier et ils seraient brûlés. Ayant alors accepté l'encrier, la feuille et la plume, le saint demanda les livres qu'on lui avait enlevés, pour en tirer ce que lui et son compagnon voulaient dire contre l'acte d'accusation. Comme on ne voulait pas les leur donner, bien qu'ils les aient demandés plusieurs fois, ils répondirent que de toutes façons ils en savaient suffisamment par cœur [16]. Le saint répondit point par point sur ce qui concernait le pape Jean XXII et sur les fausses propositions qu'ils en avaient tirées, et il dit toute la vérité. Puis à la fin de son texte, il écrivit : « Nous disons avec saint Augustin : nous pouvons nous tromper, mais nous ne pouvons pas être hérétiques, car nous soumettons nous-mêmes et toutes nos paroles à l'autorité de la sainte Eglise et du saint pape à venir » [17]. Puis le notaire vint chercher le texte et ils

16. Autre trait franciscain original. De François, Celano écrit : **« Il lisait parfois les Livres saints, et ce que son intelligence avait saisi, son cœur le retenait indélébilement gravé. Sa mémoire lui servait de bibliothèque »** (Vita II, 102).
17. La contestation d'une Eglise qui renie la pauvreté du Christ se double toujours chez les Fraticelles de l'espérance d'une Eglise purifiée et d'une annonce d'un **« saint pape à venir »**, c'est-à-dire d'un pape qui aurait renoncé au pouvoir temporel et à l'appropriation de tout bien. Le ton se fait presque apocalyptique et l'Apocalypse sera d'ailleurs citée peu après. Toute la tradition franciscaine des Spirituels et des Fraticelles recourra volontiers à l'image de la prostituée et de la bête de l'Apocalypse pour désigner la Curie romaine **« qui se saoulait du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus »** (Ap. 17, 6) ainsi qu'à celle

ne le revirent jamais ; et au moment de l'acte d'accusation qu'ils lurent quand ils les remirent au pouvoir séculier, ils ne joignirent pas ce texte ; au contraire, ils lisaient plutôt ce qu'ils avaient eux-mêmes composé auparavant. Dans l'intervalle, avant que ne s'achèvent les trois jours, pour le réconfort et le soulagement de son compagnon, le saint disait avec une grande ferveur : « Oh ! comme peu de temps va passer avant que nous puissions voir ce que disent les Ecritures, et la plénitude de la gloire ! Et nous y verrons les vingt-trois vieillards[18] dont parle l'Apocalypse et cet Eléazar qui disait qu'il préférait aller en enfer plutôt que d'aller contre les commandements de Dieu en faisant un faux ; et nous verrons Jésus-Christ et nous verrons notre père saint François et nous verrons les glorieux martyrs ». Puis il disait : « Si nous allions avec tant de ferveur lire la doctrine du saint abbé et celle de P. Io. et celle de saint B., combien plus devons-nous désirer d'être avec eux ». Et il développait toutes ces choses avec tant de ferveur d'esprit, et tant de force et de dévotion qu'il semblait presque rendre l'âme[19].

10. Et quand fut arrivé le dernier jour du terme fixé, à l'heure de Complies, le prince des pharisiens les envoya chercher, et son vicaire leur demanda s'ils voulaient rétracter ce qu'ils avaient dit. Et comme ils refusèrent, il les fit ramener en prison, et du haut de la terrasse de l'évêché, le grand pharisien les appela et leur dit : « Je veux trouver des excuses à votre sujet devant Dieu ; voulez-vous encore une fois vous repentir de vos erreurs ? ». Et le saint répondit : « Ce ne sont pas des erreurs, mais des vérités catholiques ». Alors lui, brûlant de colère, dit : « Je ne veux pas discuter plus longtemps, reconduisez-les en bas ». On les remit en prison, les pieds dans les fers et on les laissa jusqu'au soir ; vinrent alors deux frères corbeaux et un séculier, appelé messire Jacques, lecteur en philosophie, qui, avec beaucoup d'hypocrisie et de sainteté simulée, faisant semblant d'avoir un zèle extrême pour connaître cette vérité, disait : « Si

du cavalier libérateur. On peut en entendre l'écho dans le texte de Dante (**Divine Comédie, Enfer** I, la louve de la cupidité romaine et l'annonce de celui qui en libérera le monde ; cf. **Paradis**, XXVII. Voir les images apocalyptiques, par **ex. Enfer**, XIX et **Purgatoire**, XXXII).

18. Le texte porte vingt-trois vieillards, au lieu des vingt-quatre de l'Apocalypse : erreur de mémoire, ou de copiste ? Eléazar : cf. II M 6, 18-31.

19. **« Parea che tutto si disfacesse »**, dit le texte italien. Le saint se « défait » littéralement, il cesse d'être lui-même à force de dévotion, pour devenir autre, François ou Christ. Quand frère Rufin va prêcher nu, les enfants et les hommes rient et disent : **« Voyez-vous, ces gens-là font tellement pénitence qu'ils en deviennent insensés et en perdent la raison »** (**Fioretti**, 30).

je savais ce que vous dites, que le pape n'est pas le pape et que les évêques ne sont pas les évêques ! ». Et ils répétaient aussi leur litanie, simulant tout à fait la sainteté. Quand ils eurent fini, le saint leur répondit point par point avec beaucoup d'humilité et dit que leur cantilène n'était pas vraie. Alors les corbeaux, en guise de réponse, leur demandèrent s'ils connaissaient les articles de foi. Le saint les leur récita ; les corbeaux dirent : « Vous voyez bien que croire que le Christ était pauvre ou riche n'est pas un article de foi et qu'on peut en penser ce qu'on veut ». Alors le saint répondit en invoquant de nombreuses autorités de l'Ecriture faisant foi et des paroles des saints ; et pour la Règle de saint François et de saint Dominique, il enlevait son capuchon très respectueusement quand il rappelait les saints ; et ce soir-là il répondit avec plus de force et en citant plus de paroles des saints qu'il ne l'avait jamais fait. Alors les corbeaux, saisis par le mal et remplis encore plus de scandale, s'en allèrent en disant : « Il a le diable au corps ». Mais le séculier s'en alla tout à fait édifié en disant : « Je ne vois pas qu'ils disent les choses que l'on dit d'eux, bien plus, ils ne parlent que par la sainte Ecriture ». Quand ils furent partis, la prison fut refermée.

11. Puis, vers trois heures du matin, vinrent quelques prosélytes des pharisiens qui disaient : « Ah ! puissiez-vous vous repentir ! Sachez que l'évêque vous fait dire que demain matin, vers dix heures, vous serez livrés au capitaine et envoyés au bûcher ; et sachez qu'ont été fabriqués les mitres [20] et les mantelets [21] sur lesquels ont été peints des Fraticelles en compagnie de diables ». Le saint ne fut pas effrayé par tout cela, mais au contraire revigoré, et il dit : « Nous ne voulons pas soutenir autre chose que ce que nous avons dit ». Et n'obtenant pas d'autre réponse, les prosélytes s'en allèrent, et le saint s'adressa à son compagnon avec grande ferveur spirituelle, louant et remerciant Dieu. Et s'étant mis dans un coin, il commença à ouvrir les lèvres : « A partir de maintenant il faut dire la vérité sans aucune réserve, et à celui qui est enfermé ici et à tous les autres ». Puis il se mit à genoux avec son compagnon et il dit : « Je pense qu'autour du bûcher il y aura notre père saint François et je dis même que je crois qu'il y aura les apôtres du Christ et les glorieux martyrs,

20. Sorte de chapeau dont on couvrait la tête des condamnés au bûcher.
21. Sorte de manteau peint de flammes et de diables que l'on faisait porter à ceux qui devaient être brûlés vifs comme hérétiques. Ils seront appelés plus tard **« san-benito »**.

frères Bartholomée et Antoine[22] ». Puis avec des mots où il semblait se consumer de désir, il dit : « Je dis même plus, je crois qu'il y aura Jésus-Christ ». Et il le dit avec tant de ferveur qu'il semblait se consumer de désir. Puis il disait : « Je doute fort de moi-même, me voyant dans une telle situation, que je n'aie quelque changement intérieur, comme si j'étais à la grotte d'ermite ». Et il ajoutait : « Que Dieu étende ses mains au-dessus de ma tête »[23]. Et il passa ainsi toute la nuit, et il dormit peu, professant sa foi et priant Dieu.

12 Quand le matin fut arrivé, à l'heure annoncée, se réunit le consistoire des pharisiens sur l'avancée de l'évêché, ou plutôt la terrasse, et on les envoya chercher à la prison et on leur ôta leurs fers ; et eux de se donner l'accolade à plusieurs reprises et comme le saint bénit un de ses fidèles qui était allé le réconforter, celui-ci fut pris et resta en prison, mais eux furent conduits devant les pharisiens qui étaient là entourés de nombreux sbires en armes. Quand ils furent parvenus en haut, on leur demanda s'ils voulaient se repentir. Comme ils répondirent qu'ils voulaient confesser le Christ pauvre crucifié et le pape Jean XXII hérétique, l'évêque entouré des autres pharisiens — qui étaient tous assis autour du grand pharisien[24] avec ses ornements liturgiques et entouré de luminaires — ordonna qu'on lût les actes d'accusation. Et le saint était revêtu de tous les ornements, depuis ceux du frère qu'il était au début jusqu'à ceux du prêtre[25].
Et le notaire commença à lire l'acte avant le texte du saint, et celui-ci reprenait point par point ; car ils n'avaient presque rien écrit de la confession du saint, sinon à leur façon. Au commencement était écrit : « *Frère Michel, homme de mauvaise condition et renommée* », et ainsi beaucoup de paroles injurieuses à son égard, auxquelles le saint ne répondait pas, mais quand ils disaient qu'il était hérétique, il répondait : « Je ne suis ni ne peux être hérétique ; pécheur oui, mais catholique ». Et quand l'acte disait : « *Le très vénérable et très saint pape Jean XXII* », il répondait : « mais hérétique ». Puis il dit plusieurs fois au notaire : « Pourquoi as-tu

22. Cf. les saints cités au § 7.
23. Geste de protection et de bénédiction (cf. les prophètes de l'Ancien Testament, et les disciples dans les Actes des Apôtres).
24. Le « Grand Pharisien » désigne probablement ici l'inquisiteur.
25. Frère Michel est revêtu de son habit de frère Mineur et des insignes de la prêtrise. Plus loin, il sera dépouillé un à un de tous ses ornements, selon un rituel qu'a évoqué Comencini dans son récent film **La jeunesse de Casanova**, avec celui de la peau tailladée au bout des doigts (usage ecclésiastique qui consistait à couper une fine pellicule de peau au bout du pouce et de l'index des deux mains du prêtre déchu de son sacerdoce).

écrit ce que nous n'avons jamais dit, pourquoi as-tu écrit des faussetés ? Tu auras à en rendre compte devant Dieu ». Mais eux, ne se souciant pas de ce qu'il disait, continuaient à lire ; et la conclusion de l'acte et les raisons de la condamnation, c'est ce qui a déjà été dit plus haut.

13. Après lecture des actes d'accusation, le saint fut conduit plus loin, devant le grand pharisien. Et comme on lui disait de s'agenouiller, il répondit qu'il ne s'agenouillait pas devant les hérétiques ; et quand on le fit agenouiller de force, il me semble qu'il a dit[26] : « J'en suis pardonné devant Dieu ». Et tout en lisant de nombreux textes sacrés, on lui retirait l'un après l'autre ses ornements ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'il ne lui reste qu'une sorte de tunique, et après lui avoir coupé la peau au bout des doigts et l'avoir tailladée, ils le rasèrent au-dessus de la tonsure ; et chaque fois le saint, semblait-il, disait quelque chose ; mais son compagnon, à cause du grand tourment qu'on lui faisait subir, ne le comprenait pas ; sans doute disait-il que c'était l'évêque qui méritait d'être privé de sa dignité, mais je ne sais pas s'il l'a dit. Ceci fait, on leur lia les mains derrière le dos et on les conduisit devant le capitaine[27]. Et en allant de l'évêché au capitaine, le saint s'adressa souvent à son compagnon et lui dit beaucoup de choses que celui-ci ne comprit pas, à cause de la foule qu'il y avait, mais il lui sembla comprendre qu'il disait souvent : « *Per Dominum moriemur* »[27 bis].

Quand ils furent arrivés devant le capitaine, celui-ci, en toute hâte, avec des paroles et des gestes anti-chrétiens, les entrava de ses mains avec des fers et les fit jeter en prison avec force algarades, accompagnés de deux corbeaux et de beaucoup d'autres gens.

Ceci fait, peu de temps après, son compagnon fut séparé de lui.

26. A partir de ce moment-là, il y a rupture dans le récit : le narrateur va se situer comme témoin oculaire qui, à plusieurs reprises, se trouvera trop loin de frère Michel pour entendre distinctement et de façon sûre toutes ses paroles. Il est difficile de déterminer s'il est ou non le compagnon arrêté avec frère Michel, puis libéré après s'être renié.
27. Il s'agit du Capitaine du Peuple — ou **Bargello**, chef de la police urbaine — dont le nom est indiqué dans la sentence de condamnation, Nicolo da Monterano.
27 bis. On peut se demander si les mots **« Per Dominum moriemur » :** « Nous mourons **par** le Seigneur » — autrement dit : « C'est le Seigneur qui nous fait mourir », ne sont pas une mauvaise leçon, due sans doute à une erreur de copiste, pour : **« Pro Domino moriemur »**, « Nous mourons **pour** le Seigneur » — autrement dit : « Nous mourons martyrs ». Dans la graphie des manuscrits médiévaux, la confusion entre **per** et **pro, dominum** et **domino,** se produit aisément et souvent.

14. Le lendemain, le saint fut conduit devant le capitaine, qui avait reçu du prince des pharisiens les deux actes d'accusation ci-dessus ; il les fit lire, et le saint réaffirma ce qu'il avait dit devant les pharisiens. Beaucoup de gens étaient venus, croyant qu'il irait au supplice ce matin-là ; et beaucoup qui, auparavant, s'en réjouissaient, maintenant en étaient tout troublés, en entendant les paroles du saint. Alors le capitaine dit au saint : « Vois-tu, frère Michel, il te faut prendre un de ces deux partis : ou tu fais ce que je veux, ou je te briserai ». Et le saint, gardant beaucoup de constance, le reprenait de ses paroles insensées, et reprenait les notaires parce qu'ils avaient écrit beaucoup de mensonges. Et aux nombreuses choses que lui disaient les uns et les autres, il répondait : « Je veux mourir pour la vérité ». Et ainsi en toute vérité il confessait ce qui lui importait. Et ayant ainsi réaffirmé devant la tribune[28] ce qu'il pensait, il fut ramené en prison, où il y avait beaucoup de gens qui le molestaient jour et nuit avec beaucoup d'avanies parce qu'il ne voulait pas croire au pape. Et dans cette prison, il n'y avait qu'une planche sur laquelle il était possible de dormir, mais on ne l'y laissait pas rester, et il dormait par terre dans un petit coin ; et la terre était si humide que l'eau suintait presque continuellement ; et il était pieds nus, sans rien sur la tête et sans manteau ; et avec cela il lui fallait continuellement répondre aux grossièretés du peuple qui, sous le couvert d'une immense compassion, tourmentait jour et nuit l'âme du saint. Mais parce qu'il n'y avait personne avec le saint qui sût rapporter ce qu'il disait, il dit probablement beaucoup de choses remarquables que nous n'avons pu écrire, au moment où ils menèrent un grand combat pour qu'il acceptât de communier[29]. Et le prêtre chargé de réconforter ceux qui vont au supplice vint, et il lui disait : « Ne veux-tu pas au moins que je t'apporte la croix ? ». Le saint répondit : « Oui, bien sûr », et il lui dit beaucoup d'autres choses que nous ignorons. Puis vinrent quelques bourgeois de la ville[30] : « Oh, frère Michel, pourquoi ne fais-tu

28. En italien : « **la stanga** ». Il s'agit sans doute de la tribune où siège le capitaine, à moins que l'auteur ne suggère que l'on a fait subir la question à frère Michel ?

29. Frère Michel refuse de recevoir la communion des mains de prêtre en état de péché, comme il estimait que l'étaient tous les prêtres ordonnés après les décrétales de Jean XXII — bien qu'il souligne plus loin que les sacrements sont valables pour les fidèles, même dispensés par des prêtres ordonnés par des évêques excommuniés.

30. En italien : « **alcuno cittadino** », c'est-à-dire l'homme de la ville par opposition à l'homme du **contado** (la campagne qui entoure la ville et lui appartient), c'est-à-dire le **contadino**, le paysan. De plus le qualificatif de **cittadino** désignait

pas comme les autres ? ». Et le saint répondit : « J'aimerais mieux être jeté aux lions »[31].

15. Le matin où il devait aller au martyre, vint à lui un gonfalonier[32] qui le fit appeler — déjà avait sonné le glas de la condamnation et avait été exposé le ban, et les soldats s'étaient bien armés — et quand il vint, il lui dit : « Ah ! frère Michel, tu vois que les soldats s'arment pour te conduire à la mort, je ne sais quel homme tu es : pourquoi ne crois-tu pas ce que croient les autres ? ». Le saint lui répondit : « Je suis un homme pécheur ». Et le gonfalonier lui répondit : « Si tu es pécheur, pourquoi ne crois-tu pas ce que croient les autres ? ». Le saint répondit : « Je crois en Christ pauvre et crucifié ». L'autre dit : « C'est ce que je crois et ce que croient les autres ». Et le saint répondit : « Le pape Jean XXII ne le croit pas, et l'évêque ne le croit pas ». Alors le gonfalonier lui tourna le dos et s'en alla en disant : « Il me semble qu'il a le diable au corps ». Et les gens d'armes disaient : « Il est encore pire que hier soir et que ce matin ; plus ça va, plus il devient pire ».
Et aussitôt, il fut tiré dehors et on installa l'estrade du tribunal et le capitaine se mit là où on prononce le jugement ; et ce fut le 30 avril 1389, un vendredi. Et beaucoup de gens vinrent pour écouter ; mais il en serait venu plus, s'il n'y avait eu les jeux du *Calendimaggio* comme à l'accoutumée ce jour-là[33] et s'il n'avait plu abondamment. Et frère Michel ayant été sorti par le bas au milieu du peuple et des gens d'armes, on appela le vicaire de l'évêque, qui était frère Antoine Bindi[34], et on le fit monter ; et comme il disait qu'il était envoyé par l'évêque et par l'Inquisition, frère Michel dit à voix basse : « Tu es envoyé par le diable ».

ceux qui, dans la ville, avaient des droits civiques, c'est-à-dire les membres des corporations, par opposition à la **plebe**, le peuple dépourvu de tous droits, qui fut à l'origine de nombreuses révoltes auxquelles participaient souvent des Fraticelles.
31. Cf. Dn 6.
32. Peut-être est-ce le Gonfalonier de Justice, personnage le plus important de la République, chef de la force armée à l'intérieur de la commune. Mais il s'agit plus probablement de l'un des gonfaloniers qui représentaient les seize quartiers de la ville.
L'auteur du texte distingue nettement la « **famiglia** » évoquée ici, c'est-à-dire les « soldats », les gens d'armes réguliers de la ville, et les « **mascalzoni** », les « sbires » qui ont arrêté frère Michel et l'ont livré à la justice. De même c'était une « bande armée » qui arrêta Jésus, et les soldats de la cohorte du gouverneur qui le conduisirent au supplice.
33. Allusion aux fêtes de **Calendimaggio** qui avaient lieu le 1[er] mai.
34. Cf. note 7.

16. Tout ce que je vais dire maintenant, je l'ai vu et entendu, moi qui écris, à l'exception de certaines choses que je n'ai qu'entendues, je dirai comment. Frère Michel, étant arrivé dans la cour, était toute attention pour entendre sa condamnation et ce qu'ils disaient. Le vicaire commença ainsi : « L'évêque et l'inquisiteur m'ont envoyé ici pour que je prononce ton jugement et que je te demande si tu veux revenir à la sainte Eglise, ou persister dans ton erreur ; et ceci, afin que le peuple voie que l'Eglise est miséricordieuse jusqu'au dernier moment. Maintenant, réponds ». Et Frère Michel répondit : « Je crois en Christ pauvre et crucifié, et je crois que le Christ en tant qu'homme, maître de vie et mortel, montrant la voie de la perfection, n'a rien possédé ni en propre ni en commun, mais qu'il eut seulement le simple usage de fait, selon ce que détermine la décrétale *Exiit qui seminat,* etc. ».

17. Quand il eut fini de parler, le vicaire descendit auprès de frère Michel, accompagné d'un frère Cordelier et de deux frères de la Toussaint[35] ; et tandis qu'il descendait, il semblait tout troublé, soit qu'il eût peur du peuple, soit qu'il eût pitié de frère Michel : car il y avait quelques frères Cordeliers qui en l'entendant se voilaient la face avec leur capuce en se ramassant sur eux-mêmes. Puis le notaire commença à lire les actes ou plutôt les condamnations ; le prologue achevé, frère Michel resta silencieux, mais quand le notaire lut qu'il disait et tenait pour vrai que le Christ ne fut pas roi temporel, frère Michel coupa : « Je dis que le Christ en tant qu'homme, maître de vie, etc., ne fut pas roi temporel selon la loi et le monde, etc. ». Puis le notaire lut qu'il affirmait que le Christ et ses apôtres n'avaient rien possédé en propre ni en commun et frère Michel en guise de réponse dit que le Christ en tant qu'homme, montrant la voie de la perfection, et ses apôtres aussi, n'eurent rien en propre ni en commun, sinon le simple usage ; et quand le notaire lut qu'il tenait le pape Jean XXII pour hérétique, ainsi que ses décrétales, Michel répondit : « C'est vrai, car il s'est rendu coupable des dites hérésies ». Puis le notaire lut que depuis le jour où il fit ces décrétales, rien de ce qu'il fit ensuite ne fut valable, et lui répondit : « Pour la juridiction, non, mais pour les sacrements, oui, etc. ». Puis le notaire lut qu'il disait que tous ses successeurs étaient hérétiques, les nommant un à un ; Michel répondit : « Ou héré-

35. Il semble que l'on ait alors appelé « Cordeliers » les franciscains d'origine, c'est-à-dire les frères Mineurs ; alors que les frères de la Toussaint — qui officiaient dans l'église d'**Ognissanti** à Florence — étaient les franciscains Observants.

tiques ou fauteurs d'hérésies, car ils pouvaient casser les dites décrétales et ils ne le firent pas, au contraire, ils les défendirent avec opiniâtreté, et les défendent encore, et ils ont brûlé une quantité d'entre nous pour avoir parlé contre ces décrétales, etc. ». Et il lut qu'il affirmait que depuis ce moment les cardinaux n'étaient plus cardinaux, ni les évêques évêques, etc., et Michel répondit : « Cela est faux, je dis au contraire que depuis ce moment ils ont perdu leur pouvoir de juridiction mais non sacramentel et qu'ils restent évêques ; et les prêtres qu'ils ordonnent sont prêtres même si eux sont excommuniés ; et que le Corps du Christ qu'ils font est Corps du Christ, et que les autres sacrements aussi sont valides, bien qu'ils les donnent pour leur condamnation, etc. ». Puis le notaire lut qu'il estimait que depuis ce moment aucun chrétien n'était absous de ses péchés, et que tous étaient perdus. Alors frère Michel répondit : « Comment pouvez-vous dire ces mensonges ? J'ai écrit ce que j'affirme, mais vous trompez le peuple avec des mots et des écrits ; je dis au contraire que tous les chrétiens qui défendent les dites décrétales sont en état de péché mortel et le sont par la force des choses, à l'exception de ceux qui sont excusés du fait de leur ignorance en la matière, etc. ». Comme le notaire était mécontent d'avoir à attendre que la réponse soit faite presque à chaque point, il continuait sa lecture. Alors frère Michel le reprit : « Laissez-moi parler ; moi, je suis ici pour le salut de mon âme, toi, tu auras à en rendre compte ». Et un des chefs des gardes dit : « Ecoute quand même. On lira ensuite ta profession de foi ». Mais lui ne cessa cependant pas de répondre quand cela lui paraissait nécessaire. Et quand le notaire lut plus loin qu'il estimait que saint Thomas d'Aquin n'était pas saint[36], Michel répondit : « Je dis : s'il est saint, qu'il le soit ; s'il ne l'est pas, qu'il ne le soit pas, car je ne suis pas tenu de croire plus que je ne veux, étant donné qu'il fut canonisé par le pape Jean, hérétique ; mais je tiens pour vrai ce que tient pour vrai la sainte Eglise catholique, et ce que tiendra pour vrai le saint pape à venir ». Beaucoup, fort étonnés, rirent de cela.

Le notaire lut ensuite qu'il disait que les frères de saint François n'étaient pas frères. Et il répondit : « Je dis au contraire qu'ils n'observent pas la Règle qu'ils ont promis d'observer ». Et quand le notaire lisait des

36. Thomas d'Aquin fut canonisé par Jean XXII en 1323, soit un an après les décrétales évoquées dans la discussion. Les inquisiteurs essaient d'avoir ici le soutien dominicain en laissant entendre que frère Michel contestait la sainteté de Thomas, réveillant ainsi les tensions latentes entre les deux Ordres mendiants et poussant les Observants franciscains à se prononcer plus durement encore contre les Fraticelles.

passages où il louait et magnifiait le pape Jean, l'appelant « *le vénérable et magnifique, etc.* », chaque fois il répondait : « Hérétique » et de même pour ses décrétales. Et plusieurs fois il dit qu'il n'avait pas mis les arguments qu'il avait dits. Le notaire lut encore qu'il était « *de l'opinion hérétique des Fraticelles de la Pauvre Vie, réprouvée par la sainte Eglise* ». Quand il dit « *de l'opinion hérétique* », Michel répondit : « C'est au contraire la vérité de foi, à laquelle tout chrétien est obligé », et quand il dit « *Fraticelles* » : « Je ne sais pas qui sont ces Fraticelles, je ne connais que des frères Mineurs de saint François qui observent la Règle ! ». Quand il dit « *réprouvée par la sainte Eglise* », il dit : « Tu ne pourras jamais le prouver, ni toi ni personne ». Puis il lut que Michel, homme de mauvaise condition selon la rumeur publique et selon la renommée, répandait des idées subversives dans le peuple[37]. A cela il ne répondit pas, mais quand il dit : « *Hérétique de l'hérésie de perversion* »[38], il répondit : « Je ne suis pas hérétique et je ne veux pas l'être ». Et il lut ainsi beaucoup d'autres choses dans la condamnation, auxquelles Michel répondit ; mais je ne m'en souviens pas.

18. La lecture de la condamnation achevée, le notaire lut sa profession au sujet de laquelle il fit des réponses ; mais quand il commença à lire, frère Michel lui dit — presque en se moquant — : « Tu as bien écrit ce que je t'ai dit ; tout se tient, tu n'as pas mis les particules que je t'ai dites : vous voulez tromper les simples par des écrits et des paroles ». Et il répéta ces mots plusieurs fois. Et plus loin, comme le notaire lisait dans cette profession de foi qu'il disait que l'Aquinate avait fait quelques erreurs, il dit : « Tu n'as pas mis ce que je t'ai dit », et à voix basse : « Bien sûr qu'il fit quelques erreurs contre la pauvreté du Christ ». Alors frère Antoine Bindi lui demanda quelque chose, en se penchant presque à son oreille ; et lui de détourner les yeux de celui qui lisait et de se retourner vers le frère avec un visage fier, s'adressant à celui-ci et aux

37. Voilà enfin prononcé le mot-clef de tant de procès d'inquisition : la « subversion » du peuple. L'ordre public est troublé par les idées religieuses des Fraticelles et tous les pouvoirs se liguent alors pour sa défense : pouvoir religieux (les « pharisiens », l'évêque, etc.), civil (la Seigneurie, le gonfalonier...) et militaire, ainsi que le peuple des **cittadini**, les bourgeois.
38. En italien : « **eretico de eretica pravità** ». Le texte latin de la sentence dit : **« ... et animo et intentione exercendi hereticam pravitatem... »**. L'hérésie est ce qui met en cause l'unité de l'institution ecclésiale (et de la société), elle ne peut donc être que satanique. L'inquisiteur, généralement dominicain, était appelé dans les textes contemporains **« inquisitore de eretica pravità »**.

trois frères qui étaient avec lui, et il les fit taire ; mais je ne pus pas comprendre ce qu'il disait.

19. La lecture de la profession de foi achevée, le capitaine rentra sans prononcer la sentence, comme c'était l'usage pour les autres, et il ne donna aucun des ordres qu'on a l'habitude de donner pour ceux qui vont au supplice. Après que le capitaine fut rentré, les gens d'armes de tirèrent brutalement hors de la porte du Bargello[39], et il resta seul au milieu, pieds nus, habillé seulement d'une mauvaise tunique, dont quelques boutons étaient défaits ; et il allait d'un pas un peu allongé, la tête penchée, récitant son Office, semblant vraiment un des martyrs ; et il y avait tant de monde qu'on pouvait à peine le voir. Et comme tous déploraient cela et disaient : « Ah ! ne cherche pas à mourir », lui répondait : « Je veux mourir pour le Christ » — « Ah, disaient-ils, tu ne meurs pas pour le Christ » — « Si, vraiment », répondait-il. Et l'un lui disait : « Oh ! tu ne crois pas en Dieu ! », il répondait : « Je crois en Dieu, en la Vierge Marie, et dans la sainte Eglise catholique ». Et un autre lui disait : « Tu as le diable au corps, c'est lui qui t'entraîne », et il répondait : « Dieu m'en garde ! ». Et ainsi, en avançant, il répondait brièvement, et seulement aux choses qui lui semblaient nécessaires, et rarement il levait les yeux sur quelqu'un.

20. Et quand il arriva à l'angle du Proconsul, comme il y avait une grande foule qui se pressait pour voir, quelques fidèles, en le voyant, se mêlèrent aux autres, disant : « Frère Michel, prie Dieu pour nous ». Levant les yeux vers eux, il dit : « Allez, soyez bénis, catholiques chrétiens ».

21. Et vers les fondations de Sainte-Réparate, quelqu'un lui dit : « Insensé que tu es, crois au pape ». Et il dit en levant la tête : « Vous en avez fait un dieu, de votre pape ; comme ils vous tanneront encore ! »[40]. Et plus loin, comme quelqu'un lui répétait la même chose, il dit presque en souriant : « Vos oisons vous ont bien tannés ! »[41]. Beaucoup s'en étonnaient et disaient : « Il va à la mort et il est joyeux ! ».

39. Le palais du Bargello — ou du Podestat —, où siégeait le capitaine et où était rendue la justice.
40. L'image « **ils vous tanneront** » est sans doute une allusion au quartier que traverse alors le cortège, qui était celui des tanneurs. L'itinéraire de la « Passion » du frère Michel est décrit minutieusement comme les étapes, les « stations » d'un chemin de Croix, depuis le lieu du procès jusqu'à l'emplacement du bûcher.
41. Jeu de mots sur « **pàperi** », les oisons, et « **papi** », les papes.

22. Quand il arriva à Saint-Jean, on lui dit : « Repens-toi, repens-toi, ne cherche pas à mourir ». Il répondait : « Je me repens de mes péchés ». Et quelqu'un lui dit : « Sauve ta vie » ; il disait : « Sauvez-vous de vos péchés ».

23. Au-delà de l'évêché, quelqu'un lui dit : « Tu ne recommandes à personne de prier Dieu pour toi ! » ; il dit à voix haute : « Je prie tous les fidèles chrétiens catholiques qu'ils prient Dieu pour moi ».

24. Et du Mercato Vecchio à Calimala, on lui dit : « Sauve-toi, sauve-toi » ; et il répondit : « Sauvez-vous de l'enfer, sauvez-vous de l'enfer, sauvez-vous de l'enfer ».

25. Quand il arriva au Mercato Nuovo, on lui dit : « Repens-toi, repens-toi » ; il répondait : « Repentez-vous de vos péchés, repentez-vous de votre usure, de vos trafics mensongers ».

26. Et sur la place des Prieurs, quand on lui dit : « Repens-toi de ton erreur, ne cherche pas à mourir », il disait : « Mais c'est la foi catholique, mais c'est la vérité, à laquelle tout chrétien est obligé ».

27. Et sur la place du Blé, il y avait beaucoup de femmes aux fenêtres, et de tenanciers et de joueurs [42] qui disaient : « Repens-toi, repens-toi », et il disait : « Repentez-vous des péchés d'usure, des jeux, des fornications ». Et plus loin, on lui dit : « Ne cherche pas à mourir, insensé que tu es » ; et il disait : « Je veux mourir pour le Christ ». Et l'un d'entre eux lui chercha noise longtemps, le suivant sur plus d'un jet de flèche : « Tu es martyr du diable ; crois-tu en savoir plus que tant de maîtres, crois-tu que si maître Luc [43] savait que c'est là la vérité, il voudrait perdre son âme ? Veux-tu en savoir plus que lui, toi qui ne sais pas commenter les auteurs [44] moitié aussi bien que lui ? ». Il dit : « Si je m'en souviens bien, maître Luc sait bien qu'il garde tant d'argent contre sa Règle, et qu'il le garde bien ». Et comme l'autre lui disait : « Oh ! vous dites que nous ne sommes ni baptisés, ni chrétiens ! », il dit : « Au contraire, je dis que vous êtes baptisés et chrétiens, mais que vous ne faites pas ce que doit faire un chrétien ». L'autre commença à dire : « Voix du peuple, voix de Dieu » ; il répondit : « La voix du peuple fit crucifier le Christ, elle fit

42. Probablement ceux qui se préparaient à participer aux fêtes de **Calendimaggio.**
43. Frère Luc Manzuoli, théologien célèbre, fait cardinal en 1409 par Grégoire XII.
44. Le verbe **« leggere »** est employé sans doute au sens de **lectio divina**, c'est-à-dire commentaire, des Ecritures.

mourir saint Pierre ». Et alors on le harcela beaucoup. L'un disait : « Il a le diable au corps », l'autre : « Il meurt hérétique ». Il répondait : « Je ne fus jamais hérétique et je ne veux pas l'être ». Et là un fidèle l'appela par son nom, et lui dit qu'il pense à la Passion du Christ. Il se retourna vers lui avec un visage joyeux et dit : « Oh ! fidèles chrétiens catholiques, priez Dieu qu'il me donne la force ».

28. Quand il arriva à Saint-Romée, il dit en voyant quelques-uns de ses fidèles : « *Tene quod habes* »[45]. Et, un peu plus loin, il disait : « Je meurs pour la vérité ».

29. Quand il arriva à Sainte-Croix[46], près de la porte des frères, on lui montra saint François. Il leva les yeux au ciel en disant : « Saint François, mon père, prie le Christ pour moi ». Puis il se retourna vers les frères qui étaient sur les escaliers, et dit à voix haute : « La Règle de saint François, que vous avez juré d'observer, a été condamnée[47]. Et voilà où vous envoyez ceux qui veulent l'observer ? ». Et il répéta ces mots aux frères autant de fois qu'il fallut ; parmi ceux-ci beaucoup se ramassaient sur eux-mêmes, et beaucoup se rabattaient leur capuce sur le visage.

30. Quand il tourna l'angle et se dirigea vers la porte de la Justice, beaucoup le harcelèrent en disant : « Renie-toi, renie-toi, ne cherche pas à mourir ». Et il leur répondait : « Christ mourut pour nous ». Et quelques-uns disaient : « Mais tu n'es pas Christ et tu n'as pas à mourir pour nous, toi ! ». Et il répondait : « Et moi je veux mourir pour lui ». Et comme ils disaient : « Mais tu n'es pas parmi les païens ! », il disait : « Je veux mourir pour la vérité ». Et comme ils disaient : « Mettons que ce que tu dis soit la vérité, tu ne dois pas mourir pour autant », il répondit : « Pour la vérité saint Pierre est mort et saint Paul eut la tête coupée ». L'un d'eux le harcelait constamment et disait : « Tu meurs désespéré » ; il lui répon-

45. **« Tiens ferme ce que tu as »** (Ap 3, 11). L'auteur de l'Apocalypse reçoit du Christ des messages à transmettre « aux sept Eglises qui sont en Asie » (Asie Mineure, actuelle Turquie d'Asie). A l'Eglise de Philadelphie, il donne la consigne ci-dessus pour l'encourager à tenir bon dans la persécution.
46. Sainte-Croix est l'église franciscaine de Florence. Encore aujourd'hui, au-dessus d'une porte, on peut voir une fresque de saint François, selon l'habitude dans les églises du temps (cf. Santa-Maria-Novella, San-Marco, etc.).
47. Allusion aux condamnations répétées infligées aux Spirituels à partir du concile de Vienne (1311-1312), et au reniement de la pauvreté dès la décision d'Innocent IV, en 1245, autorisant les franciscains à posséder des biens immobiliers.

dit : « Je ne me tue pas, ce sont eux qui me tuent » — « Parce que tu le veux bien », dit l'autre — « Pour ne pas parler contre la vérité », répondit-il. L'autre dit : « Saint Pierre s'est bien renié » — « Et il s'en est repenti », répondit-il — « Alors, tu pourras bien le faire toi aussi, dit l'autre, car si saint Pierre était ici, il se renierait ». Michel répondit : « Il ne le ferait pas, et s'il le faisait, il ferait mal ». Quelqu'un lui dit encore : « Pourquoi ne fais-tu pas ce qu'a fait ton compagnon ? ». Il dit : « Que Dieu lui fasse grâce, qu'il ne se désespère pas ». Cet homme lui dit encore : « Frère F. et frère G. ne voudraient pas que tu meures pour cela, et s'ils étaient ici, ils se renieraient. Pourquoi veux-tu faire plus qu'eux ? ». Il répondit : « Ils ne le feraient pas, mais s'ils le faisaient, ils feraient mal ». Et comme l'autre alléguait l'Ecriture et disait : « Christ a fui la mort à plusieurs reprises, et beaucoup d'autres saints ont fait de même », il leva les yeux vers lui et le regardant fixement, il dit : « Toi aussi, toi aussi tu es lié par la foi, tu auras à rendre compte des paroles que tu viens de dire ».

31. Et au pré de la Justice, c'est-à-dire près de la porte, quelqu'un lui dit : « Ne peux-tu pas faire ce que fit votre aîné, frère F. de Camerino, qui se renia ? ». Michel lui dit : « Il ne s'est pas renié ». Et comme l'autre insistait malgré tout, un fidèle dit : « Il ne s'est pas renié, laissez-les dire et soyez fort », et il lui montra saint François qui était peint sur la porte en lui disant : « Recommandez-vous à votre saint François ». Et lui, levant la tête, se recommanda à saint François. Et comme il avait la gorge très sèche à force de parler et du fait de la multitude, il essayait souvent de laper l'eau de la pluie. Et comme certains de ses fidèles reprenaient ceux qui disaient qu'il se renierait, quelques sbires et d'autres gens vinrent à s'en apercevoir et dirent : « Ceux-ci sont de ses disciples ». Alors quelques-uns s'écartèrent quelque peu.

32. Et quand il arriva vers la porte, une fidèle commença à lui crier : « Soyez fort, martyr du Christ, car bientôt vous recevrez la couronne ». Je ne sais ce qu'il lui répondit, mais cela fit naître beaucoup de rumeurs.

33. Il dépassa la porte ; les pharisiens avaient fait fermer Sainte-Marie-du-Temple pour qu'on pense qu'il ne croyait pas au Christ. Quand il s'approcha du bûcher, un grand cri s'éleva : « Vois le bûcher ! Renie-toi maintenant, ne cherche pas à mourir ». Et il répondait avec plus de constance que jamais.

34. Quand il fut arrivé au bûcher, les soldats firent écarter les gens, et le crieur public donna l'ordre à tous de s'éloigner. Et ils firent un cercle

de chevaux, à l'intérieur duquel peu de gens purent entrer ; moi-même je ne pus y entrer, mais je montai sur le mur des quais de l'Arno, de sorte que je pouvais voir une partie de ce qui se passait, mais pas entendre.

35. Quand il fut arrivé au bûcher, selon ce qu'il me sembla voir et ce que j'entendis dire par les gens, frère Michel y pénétra hardiment[48]. Et quand il fut attaché à la colonne, beaucoup passèrent la tête à l'intérieur pour le prier de changer d'avis, mais lui montrait toujours plus de force. Et selon ce que raconta avec certitude quelqu'un qui lui avait dit : « Quelle est cette vérité pour laquelle tu veux mourir ? », il avait répondu : « C'est une vérité qui est logée en moi, de laquelle on ne peut donner témoignage que mort ». Puis, pour lui faire peur, ils firent plusieurs fois de la fumée autour du bûcher, et d'autres choses effrayantes. Et les gens tout autour le priaient de changer d'avis, à l'exception de quelques fidèles qui lui apportèrent leur réconfort. Après cela, j'entendis dire qu'on lui montra un jeune homme qui venait de la part des Dix[49] avec les soldats pour le reconduire sain et sauf, s'il changeait d'avis. Un des chefs des gardes voyant sa fermeté, dit : « Qu'est-ce donc ? a-t-il le diable au corps ? », à quoi le jeune homme répondit : « Peut-être a-t-il le Christ ». Enfin, après l'avoir soumis à tous ces combats, ils mirent le feu au bûcher par-dessus. Alors, frère Michel, après avoir dit le *Credo* (qu'il avait commencé en entrant dans le bûcher), quand il sentit qu'ils avaient mis le feu, après avoir répondu à leurs questions, commença à chanter le *Te Deum ;* et selon ce que dit quelqu'un, il en chanta peut-être huit vers, puis il fit comme s'il éternuait, en disant ces derniers mots : « *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum* »[50]. Quand ses liens furent brûlés, il tomba par terre à genoux, le visage tourné vers le ciel et la bouche arrondie, mort.

36. Quand il fut mort, beaucoup disaient : « On dirait un saint », même des adversaires. Puis quelques-uns demandèrent au commandant des gardes

48. Il s'agit d'une sorte de cabane en bois **(capannucio)** à l'intérieur de laquelle pénétrait le condamné.
49. Il s'agit des **Dicci di Balia**, la plus haute magistrature de la Commune en temps de guerre.
50. Nous sommes arrivés ici au point culminant du récit, où l'assimilation de frère Michel au Christ est totale ; ses derniers mots sont ceux-là même du Christ mourant : **« Père, je remets mon esprit entre tes mains »** (Lc 23, 46). Suit la reconnaissance de sa sainteté, même par ses adversaires, rappelant l'aveu du centurion au pied de la Croix, puis l'ensevelissement par les fidèles, pour finir par le tombeau vide et l'allusion aux gardes.

la permission d'ensevelir son corps. Celui-ci ayant constaté sa mort, leur donna la permission et s'en alla avec les soldats. Les jeunes gens prirent le corps, le déposèrent dans un linceul, l'emportèrent et l'ensevelirent dans une fosse, assez loin du bûcher. Et les gens rentrèrent chez eux, car il était douze heures quand il sortit du palais, et il mourut peu avant treize heures. En rentrant chez eux, la plupart des gens disaient que c'était mal, et ils n'en finissaient pas de dire du mal des clercs. Les uns disaient : « C'est un martyr », d'autres : « C'est un saint », d'autres le contraire. Ainsi cela fit à Florence un bruit comme il n'y en avait jamais eu.

37. Et dans la nuit du vendredi, les fidèles allèrent au tombeau et s'y retrouvèrent sans s'être consultés, et secrètement ils l'emportèrent. Aussi, le samedi matin, du fait que beaucoup de gens qui allaient le voir ne l'avaient pas retrouvé, le bruit s'en répandit dans Florence. Alors certains prédicateurs en parlèrent du haut de la chaire : « Il aurait fallu mettre des gardes, car maintenant ils vont le canoniser et le faire passer pour saint ». Amen.

Traduction de

jean guichard

chronique d'œcuménisme (II)

Les dialogues entre Eglises ou familles confessionnelles — le plus souvent bilatéraux, parfois tripartites — sont de plus en plus nombreux (une vingtaine au niveau international, plus de trente au niveau régional ou national).

dialogues bilatéraux

C'est donc un instrument de travail très précieux que nous offre le P. James Puglisi, du Centro Pro Unione de Rome [15]. Pour chacun des dialogues qui se sont déroulés depuis quinze ou vingt ans ou qui se déroulent encore, il nous donne la date et le thème de toutes les sessions avec le nom et l'adresse des présidents et secrétaires. De plus — ce qui représente un gros travail — pour chacun il ajoute une bibliographie : brochures, articles, plus rarement livres ou thèses. La première partie de ce bon travail ne remplace pas mais suppose le volume de N. Ehrenström et G. Gassman présenté naguère ici-même [16]. La seconde partie, par contre, est tout à fait nouvelle. Personne ne s'étonnera que cette liste ne soit pas exhaustive. L'auteur demande précisément à ses lecteurs leur collaboration pour compléter et éventuellement corriger son travail. En cas de réédition, on pourrait aussi améliorer la numérotation des pages et la présentation : les recto-verso sont incommodes pour la consultation.

Le dialogue presbytérien-catholique aux Etats-Unis a connu, de 1965 à 1973, deux étapes que résume Eugène M. Burke dans un volume édité par les deux responsables de la Commission officielle de dialogue [17]. Durant la première étape (1965-1971 : treize réunions), le groupe était divisé en deux sections (théologie ; culte et mission). En 1968 un premier document sur le ministère fut adopté ; des discussions ultérieures aboutirent à un nouveau projet qui fut adopté à son tour en 1971 en même temps qu'un autre texte sur les femmes dans l'Eglise [18].

La deuxième étape du dialogue (1972-1975 : six réunions) — les deux sections étant confondues et les membres de la Commission ayant été en partie renouvelés — conduisit à la rédaction d'un document « L'unité que nous cherchons » divisé en quatre parties : la mission et la nature de l'unique Eglise du Christ , l'unité que nous cherchons dans la foi ; ... dans la structure ; ... dans le culte. A l'exception de la première — plutôt théologique —, chacune de ces parties propose des recommandations qui, si elles étaient effectivement mises en pratique, feraient avancer bien des choses : par exemple, étude mutuelle des textes des confessions de foi ; occasions spécifiques (et non générales) d'hospitalité eucharistique ; efforts pour redonner au peuple de l'Eglise une bonne catéchèse sur l'eucharistie ; une année de cultes œcuméniques, de connaissance mutuelle, de participation aux cultes de l'Eglise d'en face, etc.

Le texte adopté ne représente d'ailleurs pas tout le travail de la Commission qui s'est penchée aussi sur la question du mariage et des mariages mixtes. Mais le volume n'en publie rien. Il donne par contre quatre études présen-

15. James F. PUGLISI, **A Workbook of Bibliographies for the Study of Interchurch Dialogues,** Rome, Centro Pro Unione, 1978, 58 + 58 p. Ce volume permettra de compléter la liste esquissée récemment par la revue **Unité des chrétiens** (n° 31, juillet 1978, p. 19).
16. Nils EHRENSTROEM and Guenther GASSMANN, **Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessionnal Families 1962-1971,** Genève, World Council of Churches, 1975 (3e éd.), 266 p. Cf. **Lumière et Vie** 120, p. 99.

17. Ernest L. UNTERKOEFLER and Andrew HARSANYI (ed.), **The Unity we seek. A Statement by the Roman Catholic/Presbyterian-Reformed Consultation,** New York, Paulist Press, 1977, 136 p.
18. On trouvera ces divers documents dans le **Journal of Ecumenical Studies** en 1968, 1970 et 1972.

tées au cours de la deuxième étape du travail, sur « l'unité que nous cherchons ».

Toujours aux Etats-Unis, les luthériens sont engagés depuis 1963 dans différents dialogues bilatéraux et même dans un dialogue à trois. La division d'études théologiques du **Lutheran Council in the U.S.A.** et l'office des études du Comité national américain de la Fédération luthérienne mondiale ont demandé à une équipe d'une dizaine de théologiens luthériens de porter une appréciation sur l'ensemble de ces recherches en vue de contribuer à l'étude de la méthodologie œcuménique menée par la Fédération luthérienne mondiale. Cela nous vaut une brochure de grand intérêt, modèle de travail pour la « réception » des dialogues bilatéraux [19].

Les conversations avec les orthodoxes (1967-1969) ont vite tourné court. Relancées sous forme tripartite, avec des presbytériens, elles ont porté, en 1973-1975, sur l'Evangile et la responsabilité sociale. Les résultats n'ont pas été édités mais sont, paraît-il, assez bons.

Avec les presbytériens, une première série de travaux, en 1963-1966, a donné lieu à une publication optimiste : « En conclusion de nos études et de nos discussions, nous ne voyons pas d'obstacles insurmontables à la communauté de chaire et d'autel » [20]. La seconde série par contre (1972-1974), dont on attendait des suggestions pratiques, a déçu : les résultats précédents se révèlent trop peu solides pour étayer des décisions concrètes et sans doute le climat œcuménique d'ensemble était-il devenu moins euphorique.

Le dialogue avec les épiscopaliens s'est déroulé de 1969 à 1972. Il a porté sur l'Ecriture, la relation de la vie cultuelle et sacramentelle avec l'unité de l'Eglise, l'unité baptismale et sa signification œcuménique, l'apostolicité de l'Eglise, les conditions de la **communicatio in sacris.** Chacun des groupes confessionnels a accompagné le texte commun d'une sorte d'« apologie » pédagogique à l'adresse de sa propre Eglise qui souligne la démarche suivie et exprime les questions sous-jacentes au document interconfessionnel.

Les conversations avec les catholiques, commencées en 1965, sont toujours en cours. Nous en avons déjà signalé ici-même les thèmes successifs : le statut du Credo de Nicée comme dogme de l'Eglise, un seul baptême pour la rémission des péchés, l'eucharistie comme sacrifice, l'eucharistie et le ministère, la primauté du pape et l'Eglise universelle [21]. La commission d'examen luthérienne souhaite des approfondissements (sur le magistère et l'autorité d'enseignement de l'Eglise ; sur la justification) et des éclaircissements : pourquoi l'utilisation fréquente d'« eucharistie » et la relative absence de « cène du Seigneur » et de « sainte communion » ?

Quelle est l'importance du désaccord concernant le caractère propitiatoire ou non de l'eucharistie ? Les luthériens sont-ils au clair devant la double affirmation des catholiques qu'ils peuvent envisager la validité d'un ministère non épiscopal mais que seul un ministre ordonné par un évêque témoigne de la plénitude du ministère apostolique ? Comment la primauté du pape affecte-t-elle les relations qui existent aujourd'hui entre les Eglises ? etc.

Ce dialogue avec les catholiques s'est révélé plus facile qu'avec les autres Eglises ; c'est aussi celui qui a abouti aux résultats les plus consistants sur le plan théologique. Ce succès est sans doute dû à la cohésion doctrinale de l'Eglise catholique, à la « ténacité confessionnelle » des deux partenaires, au fait que les conversations se poursuivent depuis de longues années et que les participants sont restés presque toujours les mêmes, qu'ils ont soigneusement évité les pistes irréalistes. De plus ce dialogue a joui d'une excellente publicité : rapidement édités et largement diffusés, les rapports successifs ont eu un impact assez

19. **Lutherans in Ecumenical Dialogue : An Interpretive Guide,** New York, Lutheran Council in the U.S.A., 1977, 32 p.
20. Voir Paul C. EMPIE and James I. McCORD (ed.), **Marburg revisited,** Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1966.
21. Voir **Lumière et Vie** 108, pp. 108-110 et 131, pp. 122-123.

fort sur un public qui a considéré cet effort comme particulièrement significatif.

Des rencontres ont commencé entre des évêques catholiques et des présidents luthériens pour examiner l'ensemble du travail et en tirer des conclusions pratiques. Mais d'ores et déjà, du côté luthérien, on a introduit quelques-uns des résultats dans le matériel catéchétique et paroissial.

mariages mixtes

La pastorale des foyers mixtes chrétiens (mariages entre catholiques et protestants, anglicans ou orthodoxes) n'a pris son essor que depuis les profonds changements suscités par le mouvement œcuménique et, dans l'Eglise catholique, par Vatican II. René Beaupère fait l'histoire des quinze années récentes : ce qui est acquis, ce qui se cherche aujourd'hui, les pas qu'il faudrait faire encore [22]. La même brochure rassemble pour la première fois tous les documents confessionnels et interconfessionnels publiés sur ce thème à Rome, en France et en Suisse. A signaler en particulier la nouvelle édition, inédite, de la **Pastorale commune** (catholique-protestante) en France. C'est dire la grande utilité de ce fascicule pour les pasteurs et prêtres ainsi que pour les couples.

Le Secrétariat pour l'unité des chrétiens à Rome, la Fédération luthérienne mondiale et l'Alliance réformée mondiale ont patronné le travail d'une Commission tripartite d'étude sur « la théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes ». Cinq réunions, de 1971 à 1976, ont été nécessaires pour l'établissement d'un rapport final rendu public au début de 1978 [23]. Il comprend une étude socio-historique (1. Crise et défi ; 2. Aspects généraux du mariage), une étude théologique (3. La relation au Christ ; 4. Le mariage pour la vie), une étude pastorale et canonique (5. Pastorale ; 6. Présentation et discussion des normes de l'Eglise catholique sur les mariages mixtes).

Dans sa partie pastorale, le document se ressent de n'avoir pas été écrit par des « praticiens ». Comme le dit le Comité mixte catholique-protestant en France, qui n'en recommande pas moins l'examen de cette publication, on peut se dispenser de lire le chapitre pastoral : les orientations données dans notre pays sont « plus précises » et, ajouterons-nous, vont plus loin que ce texte trop universel et théorique.

La partie théologique, qui traite de la sacramentalité et de l'indissolubilité du mariage, est intéressante, bien qu'elle n'ait pas été rédigée sans mal : la seconde question en particulier a demandé une année supplémentaire de travail à la Commission.

Les remarques et réactions suscitées par ce document seront examinées par une nouvelle Commission tripartite.

Un volume rassemble les travaux d'une consultation interconfessionnelle et internationale sur les mariages mixtes tenue à l'**Irish School of Ecumenics** de Dublin, du 2 au 6 septembre 1974 [24]. Après une brève introduction de M. Hurley, directeur de cet institut, on lit d'abord des réflexions sur l'exogamie en général et sur les mariages islamo-chrétiens en particulier

22. « Quinze ans de pastorale des foyers mixtes », numéro spécial de **Foyers Mixtes** (n° 37-38, oct. 1977 - janv. 1978), Lyon, 104 p.
23. Le document est publié en brochure à Genève au siège de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Alliance réformée mondiale. On le trouve aussi dans la **Documentation Catholique** 1978, p. 157. On en rapprochera le rapport final de la Commission (catholique-anglicane) de la théologie du mariage et ses applications aux mariages mixtes, dans **Service d'information** (Secrétariat pour l'unité des chrétiens, Rome) 32 (1976), pp. 14-28. — Signalons encore le rapport du dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens (1970-1977), « La présence du Christ dans l'Eglise et dans le monde » : **Documentation Catholique** 1978, p. 206.
24. Michael HURLEY (ed.), **Beyond Tolerance. The Challenge of mixed Marriage**, Londres, Geoffrey Chapman, 1975, 194 p.

(A. Hastings et K. Cragg). Les difficultés qui se présentent dans ces domaines relativisent celles qui sont inhérentes aux unions entre chrétiens différents. Une autre section traite du mariage (E. McDonagh, J. Hayes, B. Björnsson, G.R. Dunstan) et des mariages entre chrétiens convaincus (les problèmes qu'ils posent aux Eglises, par A. Heron ; leur signification ecclésiologique, par G. Wainwright ; leur rôle au service du Royaume, par G. Daly). Cinq rapporteurs donnent des informations sur les positions et les tendances dans divers pays : en Grande-Bretagne (J. Coventry), en France (J. Hoffmann : on s'étonne de ne pas trouver cité la brochure interconfessionnelle de **Recommandations pour la pastorale commune des foyers mixtes,** qui a pourtant le mérite d'avoir été publiée deux ans avant **Matrimonia Mixta** de Paul VI), en Suisse à la fois alémanique et romande (F. Trösch), en Allemagne de l'Ouest (J. Lell) et en Australie (P. Duffy : le problème semble encore traité sous un biais très juridique et l'éducation des enfants dans le catholicisme, présentée à plusieurs reprises comme l'objet d'une promesse ferme, fait à juste titre difficulté).

Le volume ne donne pas de compte rendu d'une table ronde au cours de laquelle deux couples mixtes (d'Angleterre et d'Irlande) témoignèrent de leur situation. C'est dommage. Par contre, J. Coventry propose, non pas une synthèse, mais un prolongement par quelques pages stimulantes, rédigées après la rencontre, sur le baptême des enfants.

La consultation a dépassé largement, on le voit, le cadre irlandais. Toutefois le livre contient une étude portant sur ce pays (L'attitude du clergé irlandais vis-à-vis des mariages mixtes, pr J. Fulton) et un témoignage du Docteur Garret Fitz-Gerald : le ministre des Affaires étrangères de la République d'Irlande, lui-même issu d'un couple mixte, démontre avec éloquence que la politique ecclésiastique concernant les mariages entre chrétiens différents et les réactions psychologiques qu'elle provoque alourdissent les relations entre l'Ulster et la République d'Irlande.

La déclaration finale de la consultation est volontairement limitée à quelques points fondamentaux : importance des mariages mixtes entre chrétiens convaincus ; sens de la promesse demandée au catholique de faire son possible pour élever ses enfants dans le catholicisme et, par voie de conséquence, espoir d'une participation plus large des ministres des Eglises de la Réforme aux mariages célébrés à l'Eglise catholique ; souhait de la reconnaissance par cette dernière des mariages célébrés dans les autres Eglises ; insistance sur l'action commune des pasteurs et des prêtres ainsi que sur la concertation interconfessionnelle avant d'agir ou de rédiger des textes ; encouragements et soutien à apporter aux groupes et foyers mixtes.

« Au sujet de toute rencontre entre juifs et chrétiens..., le terme d'**œcuménisme** est théologiquement impropre et psychologiquement déplacé ». Pierre Boudier a raison d'écrire cela dans son essai **Mariages entre juifs et chrétiens** (p. 69) [25] ; son ouvrage ne prend donc place que marginalement dans la présente chronique. Réservant l'appellation de « mariages mixtes » aux unions entre chrétiens, l'auteur préfère d'ailleurs utiliser un vieux vocabulaire canonique en voie de disparition dans les documents officiels de l'Eglise catholique : un couple juif-chrétien est pour lui un couple « dispar » ; il y a « disparité de culte » entre les conjoints.

Le titre du livre est trompeur. En réalité il s'agit des mariages entre juifs et catholiques latins, plus spécialement en France, l'auteur le reconnaît lui-même (p. 11). Il fait toutefois trois brèves références aux positions orthodoxes et protestantes (pp. 41, 48, 50).

P. Boudier résume d'abord la conception du mariage dans le judaïsme et le christianisme ; il en explique les formes liturgiques ; il rappelle les positions des deux groupes concernant les unions avec des membres d'autres communautés. En annexe il donne non seulement les documents officiels de l'Eglise catholique (pas

25. Pierre BOUDIER, **Mariages entre juifs et chrétiens,** Lyon, Paris, Ed. du Chalet, 1978, 162 p.

de textes juifs équivalents), mais aussi — et ce n'est pas le moins intéressant — des esquisses théologiques pour aider le dialogue judéo-chrétien : la loi juive et son accomplissement en Jésus-Christ, la Trinité et le monothéisme, les chapitres 9-11 de l'**Epître aux Romains.**

P. Boudier est un excellent pédagogue. Il a un style clair ; il n'hésite pas à expliquer les termes techniques. Son souci pastoral le conduit à de fermes mises en garde, non par manque de sens du dialogue, mais en raison de l'expérience et d'une connaissance sérieuse du problème qu'il traite. Il sait que « judaïsme et christianisme ne sont ni successifs, ni exclusifs, ni complémentaires, ni parallèles ; fruit éclaté d'un unique dessein de salut, ils sont dans une situation de **tension dialectique**, ayant entre eux la **pierre d'achoppement** qu'est Jésus-Christ » (p. 104).

thèmes d'actualité

« Sommet œcuménique européen » : c'est ainsi que la presse a qualifié la rencontre à Chantilly, du 10 au 13 avril 1978, de représentants officiels de toutes les Eglises chrétiennes et de presque tous les pays d'Europe (à part l'Albanie et, pour des raisons accidentelles, l'Espagne, si du moins l'on ne compte pas comme « espagnol » Mgr Torrella venu de Rome en qualité de vice-président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens). Cette assemblée, qui fut effectivement une « première », avait été convoquée par le Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (C.C.E.E.) et par la Conférence des Eglises européennes (K.E.K.) qui groupe pratiquement toutes les communautés non catholiques du continent. Co-présidée par Mgr Etchegaray et par le pasteur A. Appel, elle consacra une double réflexion à l'unité et à la paix. Le premier thème fut introduit en séance plénière par le cardinal Hume et le professeur Zabolotsky, le second par l'évêque Krusche et Mgr de Smedt. Après des travaux de groupe, deux rapports et un message furent adoptés par l'ensemble des participants.

Etant donné le haut niveau de responsabilité de ces derniers (pour la grande majorité, des évêques ou des personnes exerçant des charges équivalentes à l'épiscopat), il ne fallait pas attendre des textes adoptés qu'ils soient révolutionnaires. Ils ne le sont pas. Mais, comme le fait remarquer le Père Huot-Pleuroux dans l'avant-propos qu'il donne à l'édition des Actes de Chantilly [26], « il est tout de même remarquable qu'ils aient été votés à l'unanimité d'une assemblée aussi variée » (p. 17).

La prière (célébration eucharistique le matin, recueillement et intercession à midi et le soir) tint une place importante durant ces trois jours. Et l'impact des contacts personnels est incalculable. Des « autorités » se sont ainsi engagées ensemble dans un cheminement œcuménique. Souhaitons qu'elles ne s'arrêtent pas en route !

La même Conférence des Eglises européennes avait organisé à Sofia, du 3 au 8 octobre 1977, un colloque destiné à clarifier la notion de conciliarité et ses implications dans les relations entre les Eglises du vieux continent. Le fruit de ce colloque est une brochure contenant un « matériel d'étude à l'usage des Eglises, facultés, séminaires et paroisses » [27]. Les

26. **Travailler pour l'unité et pour la paix. Rencontre œcuménique de Chantilly,** 10-13 avril 1978, Paris, Ed. du Centurion, 1978, 140 p.

27. **Vers une communauté conciliaire des Eglises ? Rapport d'un colloque tenu à Sofia, Bulgarie, du 3 au 8 octobre 1977** (cahier n° 10), Genève, Conférence des Eglises européennes, 1978, 132 p. — Plusieurs travaux de « Foi et Constitution » — qui a tenu à Bangalore, en août 1978, son assemblée triennale — entrent dans ce chapitre. Signalons en particulier **Lausanne 77. Cinquante ans de Foi et Constitution** (F. et C. 82), Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1977, 80 p., avec des contributions de W. A. VISSER'T HOFFT, Y. CONGAR, J. MOLTMANN, N. NISSIOTIS, etc. ; et, plus spécialement, **In each Place. Towards a Fellowship of local Churches truly united,** Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1977, 92 p. : rapport d'une consultation sur l'« Eglise locale » avec des travaux de L. NEWBIGIN, F. KAAN, R. BEAUPÈRE et J. ZIZIOULAS.

rapports des quatre groupes de travail institués à Sofia ainsi que des recommandations aux Eglises figurent à la fin de l'opuscule : rien de très neuf ni de très stimulant dans cette quinzaine de pages. L'intérêt est ailleurs : dans les cent autres pages qui reproduisent les cinq exposés présentés successivement par un anglican (O. Tomkins), un orthodoxe (J. D. Zizioulas), un catholique (E. Lanne), un luthérien uni (Ch. Hinz) et un méthodiste (G. Wainwright).

Quelques thèmes nous ont particulièrement frappé : pour éclairer les relations « pré-conciliaires » entre Eglises aujourd'hui, le recours à l'Ecriture, plus précisément à l'expérience de Paul, de Barnabé et de la communauté d'Antioche avant le concile de Jérusalem (Ch. Hinz) ; les références à l'Eglise ancienne pour décrire les éléments de la vie conciliaire: le lien apostolique, la prière, l'entraide, l'hospitalité, l'eucharistie présidée par un évêque en visite, l'envoi du **« fermentum »**, le rassemblement eucharistique lui-même, le concile (G. Wainwright) ; ou pour montrer deux partis divisés par le schisme à propos de la foi de Nicée mais participant sur pied d'égalité au concile d'Alexandrie (362) et parvenant **ensemble** à une **nouvelle** interprétation de cette foi, bel exemple de la « re-réception » de la vérité chrétienne, nécessaire aujourd'hui comme hier (J. D. Zizioulas) ; l'importance de l'épiscopat (deux groupes de travail l'ont relevée) et de l'eucharistie (Zizioulas, Lanne, Wainwright) ; le caractère second du consensus dogmatique par rapport à la communion fraternelle (Ch. Hinz et, d'une autre manière, J. D. Zizioulas) : « Aimons-nous les uns les autres **afin qu**'en un seul esprit nous puissions confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit », dit la liturgie orthodoxe citée par le méthodiste Wainwright qui ajoute ailleurs, à propos de l'hospitalité, une réflexion moins « orthodoxe » mais digne d'être relevée : « Lorsqu'on est invité à partager le repas d'une famille, on ne demande pas si la cuisinière est un « cordon bleu ». De même un chrétien en visite ne devrait pas trop s'inquiéter des références de celui qui préside à l'eucharistie de la communauté qui le reçoit » (p. 93).

Oui, cette brochure de la K.E.K. est pleine de richesses : on souhaite que de nombreux lecteurs se les approprient afin de faire progresser, en Europe et au-delà, la communauté conciliaire des Eglises.

C'est aussi dans cette perspective que se situe le théologien catholique H. Mühlen, mais en précisant l'objectif : un concile de tous les chrétiens comme but de la marche œcuménique[28]. Ceci suppose que les Eglises prennent mieux conscience de leur identité propre tout en dialoguant entre elles.

Dans ce cheminement les concepts de « convergence », de « consensus », de « réception » — que l'auteur analyse avec finesse— prennent une place importante. Parmi les difficultés repérées, il y a non seulement les questions de la vérité et du ministère mais aussi — l'auteur y insiste — la représentation du Dieu unique, source de l'uniformité et de l'exclusivisme ecclésial : seule la vraie doctrine de la Trinité, modèle de l'uni-diversité ecclésiale, permettra de progresser. Ce volume très stimulant est enrichi d'une préface du cardinal Jaeger, d'une conclusion du cardinal Suenens et d'une introduction de Lukas Vischer sur la communauté conciliaire.

Cette unité conciliaire, écrit dans un autre volume[29] le professeur Roger Mehl, se présente comme l'alternative valable aux trois modèles d'unité présentés jusqu'ici : l'unité fédérative ; l'unité par fusion ou intégration ; l'unité de type hiérarchique « dans laquelle la soumission à la même autorité constitue la garantie... de l'union » (p. 77). « C'est, continue-t-il, ce modèle que préconise et applique l'Eglise catholique romaine et qu'elle a longtemps présenté comme la seule voie vers l'unité... Ce qui visibilise l'unité de l'Eglise, c'est le gouvernement de l'Eglise ». Tandis, ajoute-t-il, que

28. Heribert MÜHLEN, **Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen : Ziel der getrennten Kirchen,** Paderborn, F. Schoeningh, 1974, 214 p.
29. Lorenz HEIN (ed.), **Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter Meinhold,** Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977, 514 p.

« ce qui importe dans l'unité conciliaire c'est l'acte de proclamer l'Evangile et de confesser la foi apostolique ».

On ne s'étonnera pas outre mesure qu'un lecteur catholique trouve que cette double présentation de l'unité conciliaire et de la position prêtée au catholicisme (dans laquelle il ne se retrouve pas pleinement) pèche par excès de discrétion en ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, qui ne sera explicitement mentionné par R. Mehl qu'à la page suivante (l'intercommunion préalable à la tenue d'un concile). Mais cette remarque est la preuve de l'intérêt avec lequel nous avons lu cette communication qui se termine sur une affirmation optimiste : il n'est pas téméraire d'espérer que l'unité conciliaire soit à portée de main. Espérance d'autant plus précieuse que, écrit R. Mehl, « les assemblées œcuméniques du Conseil œcuménique des Eglises ont donné tout ce qu'elles pouvaient nous donner. Ou bien nous les répéterons inlassablement, ou bien nous aurons l'audace d'imaginer autre chose » (p. 79). Choisissons donc l'audace !

Le travail sur lequel nous venons de nous arrêter est l'une des quelque quarante contributions offertes pour ses soixante-dix ans au professeur Peter Meinhold, directeur de la section d'histoire des religions en Occident de l'Institut pour l'histoire européenne de Mayence. L'imposante bibliographie du jubilaire (plus de quatre cents titres !) se trouve à la fin du volume dont les dimensions interdisent au chroniqueur autre chose qu'un survol partiel. Il est organisé autour des quatre notes de l'Eglise : unité, sainteté, catholicité et apostolicité ; l'éditeur, L. Hein, a ajouté une cinquième section sur la vie de l'Eglise et des varia. Un grand nombre de contributions concernent directement l'œcuménisme : elles traitent de l'existence eucharistique, c'est-à-dire de l'œcuménisme (J. Panagopoulos), de l'ecclésiologie eucharistique (H. J. Schulz), du rôle des facteurs non théologiques dans le maintien de la séparation entre Orthodoxie et Catholicisme (D. Savramis), de l'unité conciliaire (R. Mehl) des tractations concernant les observateurs catholiques à l'assemblée d'Amsterdam, 1948 (Y. Congar), des mouvements de renouveau charismatique et de l'œcuménisme (A. Bittlinger), etc. D'autres contributions (ecclésiologie, missiologie, spiritualité...) concernent indirectement l'œcuménisme. Ce volume est rédigé en allemand à l'exception de trois textes anglais (E.G. Gerdes, V. Pathikunlangara, P.J. Podipara) et de trois textes français (A. Blancy, Y. Congar et R. Mehl).

Un autre volume de Mélanges est offert au métropolite Méliton, du patriarcat œcuménique de Constantinople, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa consécration épiscopale [30]. Né en 1913, évêque d'Imvros et de Tenedos en 1950, métropolite de Chalcédoine en 1966, le récipiendaire — dont le nom avait été souvent avancé au moment de l'élection du successeur du patriarche Athénagoras — joue un rôle œcuménique de premier plan, en particulier comme porte-parole, auprès du Vatican et ailleurs, du siège de Constantinople. Parmi la vingtaine de contributions rassemblées dans ce beau volume, trois sont consacrées explicitement à l'unité des chrétiens : Mgr Timiadis parle des hauts et des bas de l'œcuménisme ; le Père Duprey situe dix années de dialogue entre Eglises dans le processus de la recomposition de l'unité ; Mgr Damaskinos Papandreou examine la signification du concile de Nicée par rapport à la recherche actuelle de l'unité. D'autres études concernent l'exégèse, la dogmatique, la spiritualité. Plusieurs sont consacrées à l'Eglise orthodoxe et à son futur concile : elles intéressent naturellement aussi le lecteur catholique.

Pour le dixième anniversaire du **Décret** de Vatican II **sur l'œcuménisme,** le Centre œcuménique luthérien de Strasbourg en collaboration avec la Faculté de théologie de Saint-Anselme à Rome, a invité dans la Ville éternelle une soixantaine de théologiens européens et américains de toutes les confessions. Ce colloque s'est tenu du 19 au 22 novembre 1974. Sept conférenciers (V. Vajta, N. Nissiotis,

30. **Charistèria eis ton mètropoliton gerontos Chalkèdonos Melitônos,** Thessalonique, Patriarchikon Idryma Paterikôn Meletôn. 1977, 570 p.

Y. Congar, G. Lindbeck, A. Allchin, E. Lanne et L. Vischer) ont lancé le dialogue en traitant soit du **Décret** en général soit de telle question particulière (l'évaluation ecclésiologique des Eglises non catholiques, la catholicité, l'infaillibilité). Les débats aboutirent à la rédaction d'un rapport commun sur la situation de l'œcuménisme à l'automne de 1974. Ce rapport a été aussitôt rendu public [31]. Un volume rassemble maintenant les conférences et donne à nouveau la version anglaise du rapport final [32]. Les deux éditeurs, G. Békés et V. Vajta, introduisent le tout en mettant en valeur quelques points forts des discussions : importance de l'œcuménisme spirituel, incarnation de la foi dans des contextes culturels divers, problèmes d'identité de l'Eglise, risque d'une unité des chrétiens sans unité de l'Eglise, signification et importance de la vie commune des disciples du Christ dès maintenant.

La même faculté romaine de Saint-Anselme a pris l'initiative d'organiser un colloque, entre théologiens catholiques, sur le document de consensus concernant le baptême, l'eucharistie et le ministère proposé par l'assemblée œcuménique de Nairobi (1975). Un volume reprend le texte de ce consensus et donne ensuite, non le compte rendu des dialogues, mais simplement le texte des six exposés présentés à cette occasion [33]. On avait délibérément choisi de mettre l'accent sur les thèmes les plus controversés : pour le baptême, l'unité de l'initiation chrétienne (par A. M. Triacca) et la relation foi-baptême (par A. F. von Gunten) ; pour l'eucharistie, la présence du Christ (par G. J. Békés) et le rapport sacrement-sacrifice (par D. M. Power) ; pour le ministère, la relation ministère-sacerdoce (par J. Lécuyer) et la succession apostolique (par A. M. Javierre, avec une note de D. M. Power). Les contributions sont diversement critiques suivant les auteurs et suivant les thèmes : il est évident que, sur le ministère, l'accord est plus lointain que sur le baptême ou même l'eucharistie. Ce dossier complète heureusement la vingtaine de réponses envoyées par des Facultés catholiques au Secrétariat de Foi et Constitution et contribue à la « réception » critique des textes de consensus, démarche œcuménique indispensable aujourd'hui.

On célébrera dans quelques mois le quatre-cent-cinquantième anniversaire de la **Confession d'Augsbourg** (25 juin 1530). Sera-ce l'occasion d'une « reconnaissance » par l'Eglise catholique de cette charte du luthéranisme ? Cette idée, lancée il y a déjà une vingtaine d'années et soutenue en particulier par celui qui est maintenant le cardinal Ratzinger et par le luthérien Peter Brunner, connaît, à l'approche de l'anniversaire, un regain d'actualité.

Du côté catholique, V. Pfnür, la Commission œcuménique du diocèse de Münster, Ch. Moeller et H. Schütte à des réunions de la Fédération luthérienne mondiale, d'autres encore, ont évoqué l'éventualité de cette « reconnaissance » ou demandé qu'on en étudie sérieusement la possibilité. Une littérature assez abondante a été publiée, jusqu'ici à peu près exclusivement en allemand. En attendant une éventuelle traduction française de l'ouvrage important édité sur la question par le Centre œcuménique luthérien de Strasbourg [34], on accueille avec reconnaissance un numéro spécial de la revue **Positions luthériennes** consacré à ce thème [35] : un luthérien (A. Birmelé) et deux catholiques (D. Olivier et V. Pfnür) examinent les conditions dans lesquelles

31. Cf. **Documentation Catholique,** 1975, pp. 268-272.
32. Gérard BÉKÉS et Vilmos VAJTA (ed.), **Unitatis redintegratio 1964-1974. The Impact of the Decree on Ecumenism** (Studia Anselmiana 71), Rome, Editrice Anselmiana, 1977, 176 p.
33. **Baptême, eucharistie, ministère. Réflexions de théologiens catholiques sur le document œcuménique « La réconciliation des Eglises »** (Studia Anselmiana 74), Rome, Editrice Anselmiana, 1977, 250 p.
34. H. MEYER, H. SCHÜTTE, H. J. MUND (ed.), **Katolische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses ? Ein Vorstoss zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche** (Œkumenische Perspektiven 9), Frankfurt-am-Main, Otto Lembeck und Joseph Knecht, 1977, 180 p.
35. **Positions luthériennes** (16, rue Chauchat, 75009 Paris), oct.-déc. 1978.

un acte œcuménique pourrait être posé, les difficultés qui se présentent, les conséquences qu'entraînerait cette démarche.

Ce fascicule est en même temps jubilaire pour **Positions luthériennes** puisqu'il s'agit du centième numéro de la revue qui double le cap de son quart de siècle d'existence : occasion de saluer cordialement cet utile instrument de communication et de partage qu'est la publication fondée en 1953 par le pasteur René-Jacques Lovy.

---

du pape

La question du ministère d'unité à l'échelle universelle est à l'ordre du jour du dialogue œcuménique. C'est pourquoi le livre du professeur J.-J. von Allmen sur **La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul** est appelé, espérons-le, à une large audience [36]. Dans une première partie l'auteur expose le développement historique de la primauté romaine, les « protestations » contre cette primauté et la « réaction » de l'Eglise de Rome. La deuxième partie, néo-testamentaire, examine successivement : la vocation et la place spéciale de Pierre ; la transmission de son apostolat ; Pierre et l'Eglise de Rome ; le cas de Paul ; Rome, l'Eglise de Pierre et de Paul. La dernière partie suggère « ce que l'Eglise de Rome pourrait et devrait faire pour rendre crédible sa prétention à une responsabilité primatiale » et, parallèlement, « ce que les Eglises non romaines, et notament les Eglises réformées, pourraient et devraient faire si celle de Rome parvenait à rendre acceptable sa prétention à la primauté ».

On notera d'abord le titre de cet ouvrage : il s'agit de la primauté, non pas d'un homme, mais d'une Eglise et d'une Eglise qui est celle de Pierre **et de Paul.** J.-J. von Allmen considère comme théologiquement très important que le pape « soit d'abord évêque résidentiel de l'Eglise **locale** dans laquelle Pierre et Paul ont vécu et sont morts » (p. 101). Pas question d'un pape, secrétaire général ambulant de la multinationale Eglise... Par ailleurs « la très progressive éviction de Paul en faveur du seul Pierre coïncide avec l'altération ecclésiologique de l'Eglise locale de Rome » (p. 91) [37].

Dans sa deuxième partie, l'auteur ne se manifeste pas comme un technicien de l'exégèse, qu'il n'est pas, mais plutôt comme un excellent ecclésiologue qu'il est ; cela nous vaut une lecture renouvelée de certains textes bien connus. La charge de Pierre demeure après lui, car les apôtres ont une suite dans leur fonction de construire l'Eglise et de paître le troupeau. Mais à Rome, à côté de Pierre, il y a Paul : les **Actes** montrent « l'égalité de ministère, d'autorité, de droit entre les deux Grands de l'Eglise naissante, Pierre et Paul » (p. 86).

Les suggestions de la troisième partie sont faites avec discrétion et respect. Elles ont la plupart du temps un fondement théologique solide. L'auteur n'hésite pas à stimuler l'œcuménisme, voire les négociations d'union, **au plan local** (cf. pp. 105-106). C'est là un point délicat pour le catholicisme, mais ce n'est pas forcément une voie sans issue.

Ce travail renouvelle en partie le dossier protestant de la papauté ; mais il s'adresse aussi à toutes les Eglises, y compris la catholique ; c'est pour cela que sa parution constitue un événement œcuménique de poids.

Sébastian Knecht — pseudonyme qui cache, nous dit-on, un théologien éminent — a publié les mémoires d'un pape imaginaire, symbole d'une attente et d'une espérance : celle d'un évêque de Rome qui, un jour, après une expérience spirituelle personnelle, oserait poser audacieusement les gestes d'une nouvelle Pentecôte pour toutes les Eglises chrétien-

36. Jean-Jacques VON ALLMEN, **La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant** (Cahiers œcuméniques 10), Fribourg, Ed. Universitaires et Paris, Ed. du Cerf, 1977, 128 p.

37. Cf. « Fragments du journal du pape Paul VII », dans **Lumière et Vie** 133, pp. 112-116.

nes.[38] De Roger Bacon à Gérard Bessière en passant par Soloviev, ce thème du pape « surprenant », du **pastor angelicus**, a déjà été bien des fois exploité et, depuis Jean XXIII, il a connu un regain d'actualité. L'originalité du récit de S. Knecht est son soubassement œcuménique. Convaincu que, dans la quête de l'unité, le dialogue théologique ne suffit pas et qu'il a ses limites inéluctables, l'auteur fait appel à une vision spirituelle qui déclenche un mouvement. Aussi ce petit livre est-il à la fois un avertissement aux Eglises et une initiation à l'œcuménisme bien qu'on puisse regretter que, par son sujet même, il majore le rôle de la papauté.

instruments de travail

Nous avons signalé naguère deux instruments de travail bibliographique[39]. Il s'agit d'abord de **RIC (Répertoire des institutions chrétiennes)** établi annuellement par ordinateur à l'Université de Strasbourg. **RIC** publie actuellement deux fascicules par an. Son champ d'investigation dépasse l'œcuménisme, mais ce dernier tient une place importante, soit directement, soit indirectement, tant la vie de chacune des Eglises fait partie maintenant de la vie de toutes les Eglises. De plus, dans la série de ses suppléments, **RIC** a commencé de publier en 1977 une série **Œcumene : Œcumene I** (1975-1976) comporte plus de dix-sept cents titres (livres et brochures ; articles de périodiques) classés autour de quelque cinq cents mots clés : « Les mots clés se réfèrent à des thèmes proprement œcuméniques ou désignant des questions étudiées dans un contexte œcuménique de sorte que les questions théologiques, exégétiques, liturgiques, ecclésiologiques, pastorales, etc.., abordées dans ce contexte surgissent ou disparaissent selon les évolutions du mouvement œcuménique lui-même » (p. 9)[40].

La présentation de **IOB (Bibliographie œcuménique Internationale)** est plus agréable que celle de **RIC** : il ne s'agit plus du document brut sortant de l'ordinateur mais de volumes agréablement imprimés et très maniables. Devant l'accroissement de la littérature œcuménique, **IOB** s'efforce d'opérer des choix rigoureux auxquels l'inclinent aussi des impératifs financiers. N'empêche que, pour des volumes récemment publiés, on compte quatre mille cinq cents titres en 1969 et trois mille encore en 1970. Plus « réfléchi » que **RIC, IOB** paraît avec un certain retard sur l'événement[41].

Une bonne partie des travaux signalés par **IOB** sont suivis d'un résumé. Ce genre littéraire n'est pas facile. On souhaiterait souvent des textes un peu plus développés, surtout quand le titre de l'article ou de la brochure reste peu éclairant sur son contenu. Inversement certains résumés pourraient sans dommage être raccourcis : par exemple, dans le volume 1970, p. 56, il est inutile de consacrer près de la moitié du condensé concernant une « méditation sur la conversion de Zachée (Luc 19, 1-10) » à une description du contexte dans lequel cette méditation a été prononcée : « Elle a été suivie d'un temps de méditation personnelle, de prière silencieuse. Le dialogue qui suivit fut très libre et prépara une célébration commune de prière ». Ceci appartient peut-être à une histoire de l'œcuménisme mais pas à un répertoire bibliographique.

Il ne s'agit là que de critiques mineures. **IOB** constitue, répétons-le, une collection vite devenue indispensable à tout travail œcuménique.

38. Sebastian KNECHT, **Un pape, un jour...** Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1977, 192 p. — Original allemand : **Die Vision des Papstes,** Graz, Verlag Styria et Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 148 p.
39. Cf. **Lumière et Vie** 108, p. 108.
40. Jean SCHLICK et Marie ZIMMERMANN, **RIC** 77, I et II, **RIC** 78, I, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1977 et 1978, 350, 314 et 334 p. ; Marie ZIMMERMANN, **Œcumene** I (RIC **Supplément** 31-34), Strasbourg, Cerdic-Publications, 1977, 268 p.
41. IOB **(Internationale Œkumenische Bibliographie),** Band 8 (1969) et 9 (1970), München Chr. Kaiser Verlag et Mainz, Matthias Grünewald, 1974 et 1976, 594 et 422 p.

Sous la direction de Wilhelm F. Kasch, quarante-cinq auteurs ont uni leurs compétences pour fournir, non pas une bibliographie sur l'œcuménisme comme le titre du livre le laisserait penser, mais, comme l'indique le sous-titre, une bibliographie œcuménique aussi complète et aussi utile que possible pour l'éducation chrétienne [42]. Plus de deux mille auteurs sont recensés : ils sont essentiellement de langue allemande ; quelques autres sont traduits en cette langue ; tout à fait exceptionnellement on trouve un titre en français. Cette bibliographie est œcuménique en ce que les ouvrages signalés sont aussi bien protestants que catholiques et que, dans les différentes sections, on tient compte des positions des deux Eglises.

Les principaux chapitres sont les suivants : documentation générale, lexiques, manuels ; histoire de la catéchèse ; théorie et pratique de l'éducation chrétienne ; enseignement religieux à l'école ; bibliographie sur l'Ancien et le Nouveau Testaments, l'histoire des Eglises, les doctrines évangéliques et catholiques ; les grands thèmes de la foi : Dieu, le Christ, l'Eglise, les sacrements, le péché, Marie, les fins dernières ; la vie chrétienne : le culte, l'année liturgique, la prière, la conscience, la sexualité, le mariage et la famille, la liberté, l'Etat et l'Eglise; le monde des autres religions; les instituts et centres pédagogiques... Dans la plupart des sections sont indiqués non seulement des ouvrages théoriques de réflexion et d'enseignement mais aussi un matériel pratique : disques, diapositives, etc.

Ce « petit livre rouge » de format très maniable compte quand même trois cent cinquante pages imprimées serrées avec des marges étroites. Il fait partie d'une collection patronnée par près de vingt maisons d'édition allemandes.

Constantin G. Patelos, théologien orthodoxe d'Alexandrie attaché au Secrétariat général du Conseil œcuménique des Eglises, publie un recueil de documents orthodoxes concernant le mouvement œcuménique, de 1902 à 1975 [43]. La première partie reprend les principales encycliques patriarcales : de Joachim III de Constantinople, en 1902, avec sa réponse aux réactions des Eglises orthodoxes locales en 1904 ; le fameux document de 1920 du patriarcat œcuménique dans lequel se trouve une esquisse du Conseil œcuménique ; puis l'encyclique de 1952 ; le message du patriarche Pimen de Moscou en 1973 avec la réponse du Conseil œcuménique en 1974 ; les textes équivalents de Constantinople et du Conseil en 1973 et 1974. Viennent ensuite des extraits des conférences pan-orthodoxes de Rhodes (1961) et de Chambésy (1968). En troisième lieu ce sont des déclarations orthodoxes faites lors de conférences œcuméniques ou à leur occasion et qui n'ont pas toujours été reprises dans les Actes officiels des Conférences : Lausanne 1927, Edimbourg 1937, Amsterdam 1948 (placée dans une autre section du livre), Lund 1952, Evanston 1954, New Delhi 1961. Après cette date, les délégués orthodoxes ne jugèrent plus nécessaire de faire des déclarations particulières mais, pour préparer Nairobi en 1975, plusieurs consultations furent organisées : C. Patelos reproduit le rapport de trois d'entre elles : sur l'éducation (Hollande 1972), sur la confession du Christ aujourd'hui (Roumanie 1974), sur la lutte de l'Eglise pour la justice et l'unité (Crète 1975).

La quatrième section fut sans doute la plus délicate à établir : que retenir, en effet, parmi les « déclarations et réflexions de personnalités orthodoxes » sur le mouvement œcuménique ? Le choix est assez éclectique : il s'étend sur un demi-siècle seulement, de 1925 à 1974, et contient aussi bien de brèves salutations comme celle du patriarche Athénagoras au Dr Blake, en 1967, lors d'une visite à Genève, que des textes d'une belle ampleur théologique

42. Wilhelm F. KASCH (Hrsg.), **Œkumenische Bibliographie. Religionsunterricht, Religionspädagogik, Christliche Erziehung,** Paderborn, F. Schœningh, 1976, 348 p.

43. Constantin G. PATELOS (ed.), **The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975,** Genève, World Council of Churches, 1978, 360 p.

comme la conférence prononcée à Louvain en 1971 par Jean Meyendorff sur « Unité de l'Eglise et unité de l'humanité », ou celle de Cyrille Argenti sur l'unité, à Nairobi en 1975. Les auteurs ont été choisis dans les différentes Eglises et juridictions.

Si un certain nombre des documents publiés dans ce livre contiennent des vues critiques sur telle ou telle orientation du mouvement œcuménique ou telle action du Conseil œcuménique, aucun n'est radicalement négatif ; il est peut-être dommage que cette voix orthodoxe — bien que très minoritaire — ne soit pas entendue, elle aussi. L'auteur s'est limité à écouter l'Orthodoxie **dans** le mouvement œcuménique.

Cet ouvrage n'est pas encore — Constantin Patelos le fait remarquer dans son avant-propos — une **histoire** de la contribution orthodoxe au mouvement œcuménique. Mais l'auteur qui se proposera d'écrire cette histoire, que nous attendons, sera grandement aidé par ce travail. Et tous les lecteurs intéressés par l'Orthodoxie et par le mouvement œcuménique accueilleront avec reconnaissance cette collection de textes pour la plupart difficilement accessibles en dehors des bibliothèques spécialisées. Encore faudra-t-il qu'ils lisent l'anglais ! Ne pourrait-on envisager une édition française d'un livre aussi utile et, à certains égards, aussi neuf pour les lecteurs de chez nous, qui réduisent trop souvent l'œcuménisme au dialogue catholique-protestant ?

***

Au terme de cette chronique le lecteur est peut-être fatigué. Puissent la longueur de ces pages et l'abondance des travaux signalés — et pourtant il en manque beaucoup ! — le convaincre que, contrairement à ce qu'il lit ou entend assez souvent, l'œcuménisme, loin d'être moribond, demeure un secteur bien vivant de la recherche ecclésiale. Comme le disait le 18 novembre 1978 le pape Jean-Paul II aux membres du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens : « Un mouvement ne s'arrête pas, ne doit pas s'arrêter avant d'avoir atteint son but ».

rené beaupère

comptes rendus

Henri BOURGEOIS, **Libérer Jésus, christologies actuelles,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977, 276 p.

Ce livre, présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Lyon, ne porte pas les marques souvent trop scolaires de ce genre littéraire. Ecrit avec aisance, aucun appareil faussement scientifique ne l'alourdit. Il est en conséquence accessible à tout lecteur cultivé, il n'est pas réservé aux spécialistes. Le propos de l'auteur n'en est pas moins ambitieux, il vise les conditions d'élaboration d'une christologie. La mise en œuvre de ce propos est originale : au lieu de construire un discours formel, l'auteur organise un parcours. Celui-ci nous conduit à expérimenter la multiplicité des visages de Jésus, dans les peuples, les nations, les cultures, les religions, et même l'incroyance, multiplicité qui se fonde sur la singularité du personnage. Aussi l'ambition trop avouée des christologies de construire des systèmes totalitaires se trouve-t-elle sans cesse contredite par cette infrastructure sociale, culturelle, religieuse. H. Bourgeois arrache aux théologiens le monopole du discours sur Jésus pour le restituer à tous les hommes pour lesquels il représente au moins une question. Libérer Jésus, c'est donc prendre en compte cette audience multiple et contradictoire : diversités indépassables qui s'accordent aux tendances les plus réfléchies de la « nouvelle culture ».

L'auteur a donc considérablement élargi le débat sur Jésus, et on ne peut que l'en remercier, malgré les approximations et parfois les erreurs qui sont inévitables dans un parcours si vaste ; mais je ne suis pas sûr que l'auteur ait réussi à élucider son propos : la conclusion témoigne d'une hésitation. Intitulée **« Elargir ou libérer »**, elle s'achève en exhortation. L'auteur sait qu'élargir l'audience de Jésus, ce n'est pas encore libérer Jésus, il faut le laisser nous libérer. Le problème dès lors rebondit : quel Jésus libère ? Mais le livre étant achevé, nous n'avons pour apaiser notre souci qu'une mise en garde :

« Refuser le dogmatisme, comme il est fréquent aujourd'hui, est parfois à sens unique. On fait une orthodoxie pour s'enfuir dans une autre. On congédie le conformisme des traditions pour s'aligner sur les modes. »

Christian DUQUOC

Guy LAFON, **Esquisses pour un christianisme** (Cogitatio Fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 228 p.

Dans la culture « éclatée » qui est la nôtre, la recherche théologique ne peut être que multiforme. Certains s'orientent davantage vers une confession de foi de type personnel, comme Ribes ou Pohier, fût-ce après avoir traversé un certain champ des sciences humaines. D'autres se risquent à en rester à un niveau plus théorique en se situant sur certains axes de la recherche contemporaine.

Il était un créneau qui, jusqu'ici, n'avait guère sollicité que les exégètes, à savoir tout ce qui a trait au problème du « texte », tant à partir de la sémiologie structurale que du phénomène « écriture » étudié par Derrida. Il semble que les théologiens y viennent à leur tour. On pourrait citer Delzant et maintenant Guy Lafon dans un recueil d'articles et de conférences qui constituent autant d'esquisses du christianisme dans la mouvance de ces préoccupations.

Le livre ventile les exposés selon trois grandes parties : théorie - méthodes - lectures. Comme souvent en ce genre d'études, c'est le détail même des démarches pour acquérir les instruments de la signification qui est le plus important et un court résumé ne saurait que les trahir. C'est pourquoi ces lignes ne veulent être qu'une invitation à la lecture, mais une invitation pressante. Il ne semble pas en effet que l'effort théologique puisse faire l'économie d'interrogations sur le processus « lecture ou interprétation », sur l'avènement du symbolique et son articulation au désir, sur le fonctionnement d'un texte. Les pages de G.L. montrent bien la pertinence des questions ainsi posées à la foi. Par contre, on n'y cherchera par une « introduction » didactique aux théories envisagées et l'on peut même regretter parfois que le style trop allusif ne permette guère au non-initié de suivre le cheminement de la pensée. En ce sens, Lafon se situe délibérément au cœur de ces données, fût-ce dans un style très personnel. Mais c'est là aussi une étape indispensable pour le dialogue avec ceux qui maîtrisent ces lieux de recherche.

Chemin faisant, s'ouvrent des questions directes à la foi chrétienne : quelle signifiance donner (ou plutôt construire) devant le discours chrétien ? Comment restituer vigueur au schème de la grâce en l'orientant dans l'ordre de

la gratuité plutôt que dans l'ordre de la finalité, dans celui de l'altérité plutôt que de l'identité (et au passage, l'auteur mène quelques analyses suggestives des textes platoniciens). Et on retrouve ce qui s'annonce comme un défi majeur pour la pensée théologique à venir : comment faire place à l'éloignement de Dieu après des années consacrées à manifester sa proximité comme originalité du message chrétien ?
Ce ne sont que quelques-unes des questions prélevées, sans doute un peu arbitrairement, sur la lecture de ce livre. Les thèmes essentiels, désir, altérité, structure du texte, jeu symbolique, éloignement de Dieu, sont en passe de devenir monnaie courante dans la théologie. L'originalité de Lafon est de les traiter avec une certaine rigueur empruntée à un champ de la modernité. Et il importait que ce secteur ne soit pas négligé par les chrétiens.
Bien sûr, il s'agit d'esquisses et l'on reste un peu sur notre faim. Mais justement ce n'est déjà pas un mince mérite pour un livre que de creuser une faim de recherche...

Emile GRANGER

Lise GONDAL, **La traversée de l'indifférence**, Paris, Ed. du Cerf, 1978, 189 p.

Chaleureusement présenté par H. Denis, l'ouvrage de Lise Gondal était d'abord une « maîtrise de théologie ». Mais ce temps de réflexion intellectuelle s'ancre dans une expérience de travail dans un hôpital et dans une responsabilité au catéchuménat qui lui donnent sa motivation profonde : il faut oser parler de Dieu aujourd'hui dans un monde qui semble indifférent ; reste à savoir comment.
Lise Gondal part d'un dialogue sympathique mais lucide avec trois hommes qui ont tenté la gageure : Garaudy, Besret, Clavel. Trois manières de parler de Dieu, sans doute non synthétisables entre elles : langage politique du militant qui fait de Dieu le « poème de l'homme », langage mystique du disciple de Jésus qui y voit le mystère de la singularité humaine ; langage apocalyptique qui souligne la transcendance subversive du christianisme. Ces trois itinéraires sont à la limite incompatibles mais s'enracinent tous dans les fractures de notre crise de civilisation (chap. I). A travers eux, L. Gondal explore des questions fondamentales qui se posent à propos de tout discours sur Dieu : « Que désigne-t-on quand on parle de Dieu ? », « Quelles pratiques y sont liées ? », « Peut-on trouver une certaine identité entre ces divers langages ? » (chap. II).
Les questions sont ouvertes. Pour essayer de les traiter, il faut faire retour au référent chrétien : la Bible. A travers l'Ancien Testament et surtout à travers l'Eglise apostolique se manifestent quelques thèmes clés : Alliance, Création, Parole venue d'ailleurs, qui doivent s'articuler pour désigné Yahvé ; Evangile, Esprit, Eglise qui se focalisent sur Jésus-Christ. Et l'auteur donne une étude très suggestive de l'événement de la Pentecôte (chap. III). A partir de là, on peut mieux élucider les chemins proposés aujourd'hui, dans leur vérité mais aussi dans leurs limites qui tiennent peut-être à une insuffisante mise en place du symbolisme et à un manque de rapports avec les autres langages de croyants (chap. IV).
Nous sommes alors invités à « passer sur l'autre rive », en des pages où Lise Gondal donne l'essentiel de sa propre démarche, de ses propres convictions (chap. V). Nous n'en retenons que quelques leit-motivs qui nous semblent sous-tendre la démarche. Les langages sur Dieu aujourd'hui devront être « symboliques », manifester la « présence et l'absence de Dieu », s'enraciner dans des situations réelles et se rapporter à une Eglise lieu de paroles plurielles mais non confuses... Ces notes rendent d'ailleurs mal compte de la richesse réelle de ces pages où une attention aux situations concrètes se joint à la connaissance intellectuelle des courants de pensée actuels.
En conclusion, les croyants sont invités à surmonter l'indifférence dans une parole risquée qui s'articule aux situations contemporaines, aux autres langages de croyants et d'hommes, à la Bible et qui traversent les différents niveaux d'existence qui sont les nôtres.
Ce livre ne manque pas d'intérêt, ne serait-ce que par ses présentations d'auteurs et par l'effort d'éviter le jargon trop technique. Ses suggestions sont pertinentes et en particulier il nous semble important de mettre au clair le rapport de nos langages particuliers, qui ont pour eux l'authenticité, avec la communion ecclésiale. De même, nous soulignons la nécessité de donner la parole à ceux qui ne l'ont pas encore dans l'Eglise.
Dans le souci d'amorcer le dialogue, nous poserons cependant deux questions.
— L'appel à oser parler est certes important pour les chrétiens d'aujourd'hui. Cependant l'expérience du "silence" n'est-elle pas aussi en partie nécessaire dans certaines circons-

tances, silence né non de la peur mais d'une démarche profonde dans le compagnonnage avec certains groupes humains. Et c'est plus qu'une tactique pédagogique, c'est aussi une expérience de foi qui a peut-être quelque chose à révéler aux Eglises.

— Les conditions de possibilité d'un langage sur Dieu nous paraissent bien répertoriées. Mais est-il possible aujourdhui de rêver d'un texte réel qui enfin les tiendrait toutes. Lise Gondal est sans doute la première à reconnaître que son œuvre n'est pas la synthèse attendue. Ne faut-il pas admettre que nous ne pouvons pas prononcer une parole universelle ; qu'il n'y a que des discours particuliers qui doivent se croiser entre eux, fût-ce dans le malentendu. Après tout, sous un certain angle, il est bien vrai que la Bible est une compilation de textes multiples...

E. G.

Jean-Marie AUBERT, **Chrétiens et peine de mort** (Relais Desclée), Paris, Ed. Desclée, 1978, 144 p.

Le document épiscopal prenant position pour l'abolition de la peine de mort en France (et qui figure en annexe de l'ouvrage) marque une rupture avec l'enseignement traditionnel de la morale sur l'homicide et ses cas d'exception. Jean-Marie Aubert, qui en fut l'un des artisans, entreprend ici de justifier cette position, en se rangeant délibérément dans le camp des abolitionnistes.

S'adressant en priorité à des chrétiens, il lui fallait d'abord assumer la tradition judéo-chrétienne qui non seulement a toléré la peine de mort, mais aussi bien dans la Bible que dans l'histoire de l'Eglise l'a expressément prévue au bénéfice même de la religion. C'est l'occasion d'une réflexion sur les enracinements historiques de la révélation et sur le donné évangélique comme critère de choix pour démêler Parole de Dieu et expressions humaines (chap. I). Si ce donné peut être aujourd'hui révisé, c'est bien que la culture a changé, notamment dans le prix attaché à la vie et à la mort ; évolution qui s'est faite souvent au détriment des références religieuses et en partie grâce aux progrès scientifiques, mais qui est bien dans la ligne évangélique dans la mesure où elle accentue le respect dû à la vie de tout homme (chap. 2). Dans ce contexte on peut à frais nouveaux examiner le fonctionnement de la peine de mort comme mythe et comme réalité et réfuter les arguments de ses partisans (exemplarité, sécurité, expiation et amendement du coupable). La conclusion s'impose : ces fonctions de la « peine » ne peuvent plus être de mise pour étayer l'homicide légal. Reste alors sa « fonction symbolique » comme mise en œuvre d'une violence institutionnelle au profit de la société (chap. 3). Mais n'est-ce pas justement le rôle d'une société civilisée que, tout en assurant la sécurité, elle fasse prévaloir la « non-violence » comme principe même d'action ? Cela dépasse le cadre de la peine de mort, mais à titre symbolique elle pourrait être un des lieux symboliques où la pratique enclancherait une nouvelle façon d'aborder les problèmes de la violence légitime. A ce niveau, il s'agit bien de politique mais aussi de morale comme promotion du respect de tout homme par delà ses fautes et ses mérites (chap. 4). Reste que la mise en œuvre de cette abolition suppose aussi une réforme globale de la société à partir du problème de la délinquance.

Cet ouvrage, malgré quelques facilités de style (« Même le visage corporel révèle ce caractère unique par exemple par ses empreintes digitales », p. 92) se lit bien et porte une réflexion sérieuse. L'un de ses intérêts est peut-être, au delà même du problème précis, d'esquisser des réflexions suggestives sur des questions comme la révélation dans son contexte humain, la corporéité, la situation culturelle contemporaine. Quant à la question de la peine de mort, elle est bien jalonnée et c'est un mérite d'Aubert en particulier de fournir en quelques pages des données historiques sur les deux veines (pour et contre) qui courent tout au long de la Bible et de la tradition ecclésiale.

Pour autant, le partisan de la peine de mort sera-t-il convaincu ? Trop d'éléments de politique politicienne et de réactions passionnelles interfèrent ici pour que les seuls arguments rationnels puissent l'emporter. Mais il vaut pourtant la peine de les proposer. A ce niveau, et pour renforcer la thèse de l'abolition, on peut prendre acte de quelques questions que la lecture du livre soulèvera sans doute.

— Tout d'abord, toute une part de l'argumentation repose sur la mentalité contemporaine et son refus d'un « au-delà » qui rend la vie terrestre relative. Loin de moi l'idée de regretter cette évolution. Mais il reste qu'il y a un paradoxe à s'appuyer sur cette position pour étayer une position « chrétienne ». Le paradoxe

peut être levé sans doute, mais ce n'est guère fait dans ces lignes .

— Aubert propose l'abolition de la peine de mort comme geste symbolique capable de susciter une dynamique de la non-violence dans la société. La visée est généreuse et vaut d'être tentée. Mais je crains que dans la pratique, le premier effet aille plutôt à l'encontre du but recherché.

— Enfin, question de mise en œuvre pour les chrétiens et tout homme de bonne volonté, le refus de la peine de mort doit s'exercer bien avant le box des Assises (il est quand même rare d'être juré appelé à prononcer une telle peine). Je crois qu'il y a un engrenage des décisions qui équivalent à la peine de mort bien avant le drame décisif. Par exemple, chaque fois qu'un jeune délinquant est rejeté d'une institution sous prétexte qu'il est trop difficile... Et sans doute que cette pratique nouvelle sera aussi un des meilleurs moyens de faire droit aux victimes des assassins en prévenant l'évolution qui conduit au crime.

Mais si je pose ces questions, c'est bien parce que le livre de Aubert mérite bien qu'on le lise et le diffuse.

E. G.

Pierre BRECHON, **La famille, idées traditionnelles, idées nouvelles,** Paris, Ed. Le Centurion, 1976, 197 p.

C'est la cellule de base, le seul pilier solide de notre société, un hâvre de paix, un lieu protégé, un paradis. Mais c'est aussi un nœud de vipères, une prostitution légalisée, un esclavage, une servitude, une institution répressive de la sexualité, responsable de la « peste émotionnelle », rouage de la reproduction sociale, enfermant hommes, femmes et enfants dans les liens traumatisants qui empêchent la libre rencontre des êtres. En somme, pour tout le monde, c'est une cellule, comme si les idéologies sur la famille ne faisaient que broder sur les délicieuses équivoques du terme...

Pour comprendre les évolutions et les affrontements d'aujourd'hui, Pierre Bréchon nous invite à un voyage — organisé — à travers les idées traditionnelles et nouvelles sur la famille. Les déclarations de Georges Pompidou ou certaines encycliques pontificales prennent un relief étonnant lorsqu'elles sont entendues sur le fond des idées traditionnalistes. Les romans d'André Stil ou les discours de Jeannette Vermeersch s'éclairent brusquement après l'analyse de ce que pensent sur la famille les « pères fondateurs » du marxisme. Enfin, les études sur « anarchisme et famille » et celles sur le courant personnaliste fourmillent de portraits méconnus ou oubliés.

Certes, un aussi vaste panorama pourra laisser parfois insatisfait tel ou tel spécialiste sur un point particulier ; il est possible de discuter, malgré les justifications avancées, la place de telle ou telle étude ; la conclusion aurait pu être plus ample... mais il fallait bien laisser un peu de travail au lecteur et lui donner occasion de réagir, voire de contester ! L'enfant en particulier, et son évolution psycho-affective, est presque in-fans, sans voix, dans ces idées sur la famille et ce relatif silence est quelque peu inquiétant.

Quoiqu'il en soit, il faut remercier Pierre Bréchon de nous avoir mis entre les mains un tel outil de travail, à l'information ample et sûre, à la curiosité encyclopédique, parce qu'on le lit d'une traite et que l'on a envie de le garder à portée de la main car il nous permet de prendre le recul nécessaire pour situer avec plus d'exactitude les remous et les discours dans lesquels se trouve prise aujourd'hui l'institution familiale.

Terminons par un regret : il est parfois fait appel au visuel dans ce livre ; le lecteur se sent frustré : il aimerait **voir** les photos de l'Encyclopédie des époux et des parents chrétiens, les dessins de Sabadel ou les affiches électorales au Parti communiste français. Bref, on demande à l'éditeur un Brechon illustré.

Michel SIMON

France QUÉRÉ, **La femme avenir,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, 160 p.

ID., **Au fil de l'autre,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, 158 p.

Je voudrais être femme pour dire tout le bien que je pense du premier de ces livres. Homme, je demeure suspect d'être un tenant de cette invention des hommes qu'est le féminisme, mélange étrange, dit l'auteur, de générosité et de mépris pour le « deuxième sexe ».

Même si je ne la suivrais pas en tout, j'ai pris grand plaisir à cette démonstration de bon sens et de sagesse contre les aplatissements et les contrefaçons des féminismes (ceux d'aujourd'hui si semblables, malgré les apparences, à ceux de l'antiquité chrétienne) ; à cette apologie en faveur du double combat de la

femme, invitée à faire preuve de sa force sans nier sa nature singulière, à se montrer semblable tout en restant étrangère.
La chaleur de ce plaidoyer « pour un féminisme total », pour un accueil des « choses de la vie » emporte l'adhésion, même si la verve le F. Quéré, souvent excellente, l'entraîne parfois un peu loin : ce n'est pas à moi, né à Lyon, au pays des « mères », qu'il faut affirmer que seuls les hommes sont reconnus comme de grands cuisiniers !
On trouve en tout cas dans ce volume des pages d'anthologie, en particulier celle consacrée à l'accouchement qui se termine par l'affirmation triomphale **« Si ce n'est pas le bonheur, cela, qu'on me dise comment ça s'appelle ».**
Au fil de l'autre est de la même veine. F. Quéré y réfléchit sur la plus précaire de nos précarités humaines : celle de la solidarité et de l'amour. Elle nous invite à la suivre **« dans quelques allées : à travers les idées, la culture, l'ambiguïté d'une médiation professionnelle, les rencontres fugaces. Mais aussi dans des attachements plus robustes : l'enfant, l'homme et la femme, les aînés, la famille ».**

Au passage elle crève avec allégresse les baudruches des cénacles de Paris et de Navarre et elle écrit une page vengeresse sur le nombrilisme occidental : **« La vie ? Une succession de misères (...) Misère de l'éducation, misère de la famille, misère de l'enseignement, misère de la foi, misère de la culture, misère de la médecine, misère du logement, misère de la communication, misère de la vie urbaine et, depuis quelque temps, misère sexuelle (...) Cette dernière-née porte à son comble la détresse des nations civilisées. Comment voulez-vous qu'entre toutes nos misères nous ayons loisir de nous occuper des misérables ? Comment nous intéresser à la misère de la misère ? Outre que ce fléau est exotique, les gens qui la subissent n'ont que celui-là à supporter. Chez nous, on en dénombre des centaines. »**
Mais, comme dans **La femme avenir,** les plus beaux moments concernent les joies de la vie familiale. Je pense en particulier aux trois pages admirables consacrées au dialogue entre la mère et sa petite fille de moins d'un an dont toute la personne, **« corps, yeux, gestes et voix, n'est qu'une immense parole ».**

Le style de ces deux livres est tour à tour piquant, acéré, brillant, grave, chaleureux. Mais, ce qui importe avant tout, il est au service d'authentiques valeurs. Avec France Quéré le lecteur effectue, comme elle l'écrit elle-même, un **« traversée de l'humain »** et, sans être assomé de science théologique, il réentend des appels profonds de l'Evangile.

René BEAUPÈRE

Louis DUPRE, **L'Autre dimension. Essai de philosophie de la religion,** Paris, Ed. du Cerf, 1977.

Paru il y a six ans aux Etats-Unis, cette étude d'un professeur de Yale est sur beaucoup de points remarquable. Son objectif principal est de situer la foi religieuse dans l'ensemble de la vie humaine. « **L'acte religieux,** dit-il, **n'est pas une simple expérience, mais un mouvement complexe à travers lequel l'esprit découvre une nouvelle réalité qui, tout en se situant au-delà des phénomènes et contrastant avec eux, intègre finalement toute réalité dans une synthèse supérieure ».** Il montre également comment l'attitude religieuse dépasse l'opposition entre sujet et objet et comment cette opposition est précisément articulée par le symbole et le mythe. L'information de l'auteur est considérable. P. Ricœur a noté à cet égard : **« Il est rare que le même homme connaisse la philosophie analytique, la philosophie hégélienne, le marxisme, pour ne rien dire de Freud, Jung, Eliade, l'histoire comparée des religions, les présocratiques, les scolastiques, Duméry, etc. Cet ouvrage est vraiment le produit d'un savoir, d'une réflexion, d'une méditation ».**
On notera que, par rapport à l'édition anglaise, la présente traduction a été amputée des réflexions finales sur la création, l'aliénation et la rédemption. L'auteur pense que son étude y gagne en homogénéité. A noter aussi que Dupré ne considère plus, comme il le fait dans ce livre, le « sacré » comme une catégorie religieuse essentielle. Tous ceux qui s'intéressent à l'homme en quête de sens aimeront lire ce très bon travail.

Pierre-R. CREN

Georges J. ROUX, **La vie ardente des sages. La paix, l'harmonie, l'espérance et la grâce,** Paris, Dervy-Livres, 1975.

Il ne s'agit pas de biographie de quelques sages, à la manière des « Vies des hommes illustres », mais d'un recueil de pensées élaboré par un « sage » et destiné à orienter

l'homme vers cette sagesse. Beaucoup, croyants ou incroyants, trouveront dans ce recueil de quoi alimenter leur méditation et reconnaître le chemin de leur profondeur. Rien d'original pourtant dans ces pensées toutes simples, qui s'inscrivent dans une tradition, souvent souterraine, qui s'attache à reconduire l'homme aux hautes demeures de sa conscience. Mais cette sagesse-là, pour utile et nécessaire qu'elle soit, laisse par trop de côté les négativités de l'existence, de même que l'histoire et le corps. Sagesse pré-évangélique, à laquelle manque de regarder en face le tragique, pour fuir trop vite dans la « bulle de sérénité » (Sulivan). Sagese sans prophétisme, qui risque autant d'endormir que d'éveiller.

P.-R. C.

livres reçus à la revue[1]

AVRIL Philibert, **A l'écoute du vent,** Paris. Ed du Cerf, 1979, 168 p.
AYEL Vincent, **Chrétiens à la recherche de leur identité** (col. « Transmettre l'espérance »), Mulhouse, Ed. Salvator, 1978, 127 p.
BAKOLE WA ILUNGA, **Chemins de libération,** Kananga, Ed. de l'Archidiocèse, 1978, 350 p.
BALLESTRERO Anastasio, **Chemin pour une vie nouvelle** (col. Spiritualité), Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1978, 185 p.
BISSONNIER Henti, **Pour une catéchèse renouvelée,** suggestions pratiques, Paris, Ed. Fleurus, 1979, 167 p.
BOFF Clodovis, **Comunidade eclesial, comunidade politica,** Petropolis, Ed. Vozes, 1978, 197 p.
BRECHET Raymond, **Ezéchiel aujourd'hui ou Israël et les chrétiens dans le monde** (col. Buisson ardent), Genève, Ed. du Tricorne, 1979, 197 p.
BOURDONCLE Pierre, MOITEL Pierre, **Aumôneries de l'Enseignement public,** (col. Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1978, 119 p.
BOTHOREL Jean, **La république mondaine,** Paris, Ed. Bernard Grasset, 1979, 193 p.
BOISSET Louis, SIMON Michel, **Sciences, idéologies et foi chrétienne** (col. Débattre), Lyon, Chronique sociale de France, 1979, 177 p.
BORRELY André, **Qui est près de moi est près du feu** (col. Théophanie), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1978, 229 p.
CHENU Marie-Dominique, **La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 96 p.
COPPENS Joseph, **La royauté, le règne, le Royaume de Dieu cadre de la relève apocalyptique,** Louvain, Presses Universitaires, 1979, 330 p.
COSMAO Vincent, **Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise,** Paris, Ed. du Cerf, 1979, 189 p.
COSTE René, **Le devenir de l'homme, projet marxiste, projet chrétien** (col. La vie des hommes), Paris, les Ed. Ouvrières, 1979, 284 p.
DENIS Henri, **Chrétiens sans Eglise** (col. Croire aujourd'hui), Paris, Ed. Desclée De Brouwer/Bellarmin, 1979, 149 p.
DESCOULEURS Bernard, GAUD Christiane, **Pâques, le jour se lève,** Paris, Ed. Mame, 1979, 100 p.
DOMENACH Jean-Marie, **Ce que je crois,** Paris, Ed. Bernard Grasset, 1978, 281 p.
DOMINIAN Jack, **Maturité affective et vie chrétienne,** Paris, Ed. du Cerf, 1978, 220 p.
DORE Jean, **Recteur breton,** Paris, Ed. L'Harmattan, 1979, 174 p.
DUBOIS Claude, **Pour qu'ils aient la vie,** Paris, Ed. Mame, 1979, 271 p.
DUCLERCQ Michel, **Cris et combats de l'Eglise en Amérique latine** (col. Rencontres « international »), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 258 p.
EIZNER Nicole, HERVIEU Bertrand, **Anciens paysans, nouveaux ouvriers,** publié avec le concours du C.N.R.S., Ed. L'Harmattan, Paris, 1979, 246 p.
ENGELMANN Henri, **Printemps de l'Eglise en Pologne** (col. Rencontres), Paris, Ed. du Cerf, 1979, 127 p.
EVDOKIMOV Paul, **Dostoïevsky et le problème du mal** (col. Théophanie), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1978, 426 p.
EVDOKIMOV Paul, **La femme et le salut du monde** (col. Théophanie), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1978, 275 p.
GALLAND Daniel, **L'espérance maintenue,** Paris, Ed. Le Centurion, 1979, 231 p.

(1) La présentation de ces ouvrages dans la présente liste ne préjuge pas des recensions ultérieures à paraître dans notre revue.

GEORGE Augustin, **Etudes sur l'œuvre de Luc** (Sources bibliques), Paris, Ed. Gabalda, 1978, 487 p.
GIRARDI Giulio, **Une éducation pour libérer l'homme** (col. Eglise, Pouvoir, contre-pouvoir), Bruxelles, Ed. Vie Ouvrière, Paris, Ed. L'Harmattan, 1979, 199 p.
GODTS Xavier, **Alternatives d'Eglise. Luttes en Eglise** (Recherche et Vie n° 16), Bruxelles, Ed. CEFA, 1978, 52 p.
GREGOIRE DE NYSSE, **Les Béatitudes** (col. Les Pères dans la foi), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1979, 125 p.
GREMILLARD R., **Et si l'enfer c'était vrai ?...** Paris, Ed. Gabalda, 1978, 82 p.
GRESHAKE G., **Plus fort que la mort,** Paris, Nouvelles Ed. Mame, 1979, 134 p.
GUILLAUME Jean-Marie, **Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus,** Etudes bibliques, Paris, Ed. Gabalda, 1979, 305 p.
HAQUIN André, LEJEUNE René, **A qui irions-nous Seigneur ?,** Paris, Ed. Desclée, 1978, 110 p.
HAUMESSER François, **Une parole venant du corps,** Paris, Ed. Le Centurion, 1978, 121 p.
KING Evelyn, **Femme seule,** Guebwiller, Bruxelles, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1979, 11 p.
KUENG Hans, LAPIDE Pinchas, **Jésus en Débat** (col. Verse et controverse 19). Paris, Ed. Beauchesne, 1976, 76 p.
LAO TZEU, **La voie et sa vertu** (col. Points Sagesses) Paris, Ed. du Seuil, 1979, 181 p.
LAPLACE Jean, **Discernement pour temps de crise, l'épître de Jean,** Paris, Ed. du Chalet, 1978, 200 p.
LARRANETA Rafael, **Una moral de felicidad,** Salamanca, Ed. San Esteban, 1979, 349 p.
LE JOLY Edouard, **Mère Teresa et les Missionnaires de la Charité,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, 233 p.
LEMAIRE Jean-G., **Le couple, sa vie, sa mort** (col. Science de l'homme), Paris, Ed. Payot, 1979, 357 p.
LA SAUX Henri, **Les yeux de lumière,** Paris, Ed. Le Centurion, 1979, 187 p.
LEVESQUE Jean-Donatien, **Les frères prêcheurs de Lyon,** Notre-Dame de Confort 1218-1789, Lyon, Imprimerie Mainoz, 1978, 394 p.
LOEW Jacques, MESLIN Michel, **Histoire de l'Eglise par elle-même,** Paris, Ed. Fayard, 1978, 679 p.

(à suivre.)

comité d'élaboration

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal: 2e trim. 1979
Commission Paritaire : N° 50.845